मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)

महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

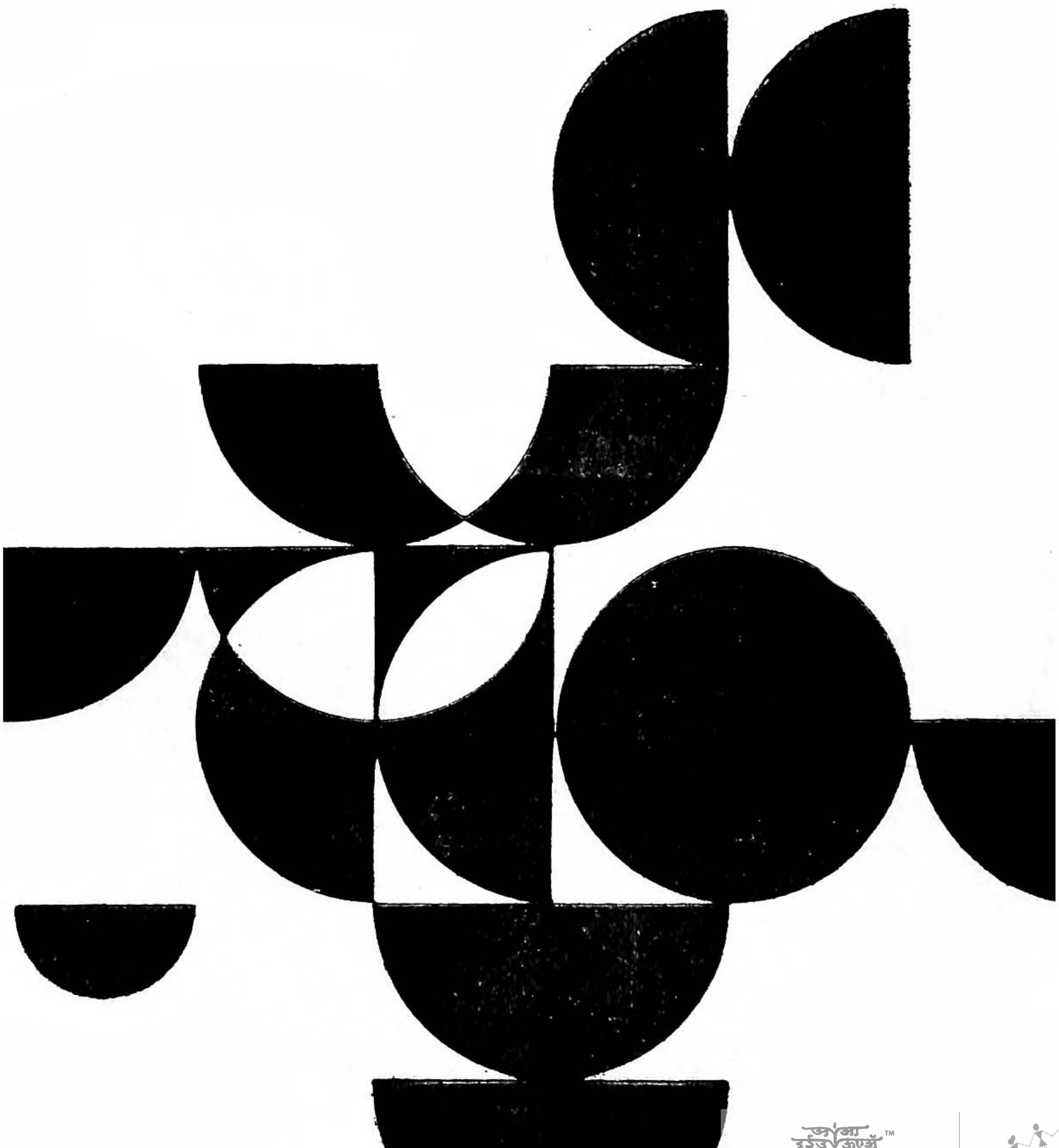
स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

वर्ष ३३

मे १९८०

अंक ८

नवभारत



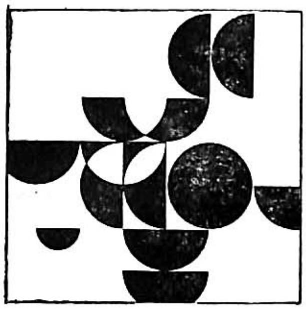
अनुक्रमणिका

महाराष्ट्र प्रगतीपथावर...
वीस वर्षांच्या विकासाची वाटचाल.



१९६०		१९८०
५५ लाख टन	अन्नधान्योत्पादन	१०५ लाख टन
११,७१,४०० हेक्टर	ओलिताखालील क्षेत्र	१७,६९,००० हेक्टर
५२२ गावांचे विद्युतीकरण	विद्युतीकरण	२४५४४ गावांचे विद्युतीकरण
५,४२० विजेवर चालणारे पंप	विद्युतीकरण	५,६८,११२ विजेवर चालणारे पंप.
७७० मेगॅवॅट	वीज निर्मिती	३,१०६ मेगॅवॅट
३७,३५०	शैक्षणिक संस्था	५७,४६६
२८९७३	सहकारी संस्था	५५२३०
३७,७५७ कि.मी.	रस्ते	९४,१४६ कि.मी.
२४,४४०	शासकीय रुग्णालयातील खाटांची संख्या	७३,४१५
९४६	मोठे व मध्यम उद्योगधंदे	१,६७५ (१९७८)
४,८६०	लघु उद्योग	४७,९३१ (१९७८)

K. CHANDU



महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ पुरस्कृत
प्राज्ञपाठशाला मंडळ वाई, संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ३३ । अंक ८ । मे १९८०
किंमत २ रुपये । वार्षिक वर्गणी १८ रुपये

संपादक

मे. पुं. रेगे

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
पां. गो. आपटे,
व्यवस्थापक 'नवभारत' मासिक
द्वारा : प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि. सातारा)

अनुक्रमणिका

नवभारत

मे १९८०

अनुक्रम

लेखक-परिचय

Δ **अ. के. भागवत :** सेवानिवृत्त प्राचार्य, वाई कॉलेज ऑफ आर्टस् अँन्ड कॉमर्स; सध्या प्रमुख, भाषांतर विभाग, महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ, पुणे. Δ **शरद् पाटील :** मार्क्सवादी विचारवंत लेखक व राजकीय-सामाजिक कार्यकर्ते; 'असंतोष', वाडी-भोकर रस्ता, धुळे—४२४ ००२ Δ **गो. रा. कुलकर्णी :** सांगली येथील कन्या महाविद्यालयाचे प्राचार्य, कन्या महाविद्यालय, सांगली—४१६४१६. Δ **दि. य. देशपांडे :** तत्त्वज्ञानाचे सेवानिवृत्त प्राध्यापक, १४ अंबाझरी ले आऊट, नागपूर-४४० ०१०. Δ **वि. ल. धारूरकर :** शिवाजी विद्यापीठ, कोल्हापूर येथील वृत्तपत्र विभागात प्राध्यापक; शिवाजी विद्यापीठ, कोल्हापूर—४१६ ००४. Δ **मे. पुं. रेगे :** तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक, मुंबई; आय्. सी. एस्. एस्. आर्. होस्टेल, विद्यानगरी, कालिना, मुंबई—४०० ०९८. Δ **राजेंद्र व्होरा :** पुणे विद्यापीठातील राज्यशास्त्र व लोकप्रशासन विभागात व्याख्याते व संशोधक मार्गदर्शक; पुणे विद्यापीठ, पुणे—४११ ००७. Δ **सौ. नीलम हातेकर :** मराठीच्या प्राध्यापिका, कला वाणिज्य महाविद्यालय, वाई; ७४३/१ धर्मपुरी, वाई—४१२ ८०३. Δ **अ. र. कुलकर्णी :** मराठी विश्वकोशात मराठी, संस्कृत, प्राकृत, इंग्रजी, यूरोपीय व आशियाई भाषा—साहित्य या विषयांचे संपादक. तसेच मराठी कथाकार, विश्वकोश, वाई—४१२ ८०३.

संपादकीय—

परंपरा आणि प्रबोधन

परंपरा व्यक्तीला दृढता देते, तिच्या जीवनाला मानवी अर्थ देते, परंपरेने घडविलेल्या व्यक्तीच्या दृष्टीने परंपरेत अंतर्भूत असलेली मूल्ये केवळ बाह्य दंडक उरत नाहीत, ती तिची स्वतःची साध्ये बनलेली असतात, तिच्या स्वतःच्या साफल्याची ती रूपे असतात हे अगदी सत्य आहे. पण परंपरा व्यक्तीला माणुसकी देत नाही; व्यक्तीच्या माणुसकीला परंपरा एक विशिष्ट रूप देते. माणूस असल्या-मुळेच व्यक्ती परंपरेत सहभागी होऊ शकते. आणि स्वतःच्या जीवनातून परंपरेचा आविष्कार करू शकते. मानवी प्रकृतीत अंतर्भूत असलेल्या काही शक्यतांना परंपरा वास्तव, रेखीव आणि दृढमूल असे अस्तित्व देते. पण हा रेखीवपणा आणि दृढता इतर शक्यतांना नाकारल्याने साध्य झालेली असते.

म्हणून विशिष्ट परंपरेशी एकरूप झालेली व्यक्तीही ती परंपरा व्यापून दशांगुळे उरलेली असते. व्यक्ती परंपरेची चिकित्सा करू शकते, ज्या मूल्यांनी तिचे स्वत्व घडविलेले असते, त्या मूल्यांचेही मूल्यमापन ती करू शकते. हे माणसाच्या आत्मजाणिवेतून निर्माण होणारे माणसाचे स्वातंत्र्य. ह्या स्वातंत्र्याचा प्रत्यय माणसाला आला, स्वतःच्या परंपरेची चिकित्सा तो करू लागला की परंपरा गतार्थ होते का ? हा आधुनिक माणसापुढे असलेला यक्षप्रश्न आहे.

सॉक्रेटिसने ग्रीक परंपरेचे चिकित्सक परीक्षण केले. 'ज्याचे परीक्षण करण्यात आलेले नसते, ते जीवन जगण्यासारखे नसते' हे सॉक्रेटिसचे ब्रीदवाक्य होते. प्लेटोच्या 'रिपब्लिक'चा अर्थ समजून घ्यायचा तर त्याच्याकडे ग्रीक संस्कृतीची निर्मिती म्हणून ज्याप्रमाणे अटळपणे पहावे लागेल, त्याप्रमाणे ग्रीक संस्कृतीतील मूल्यांची चिकित्सा म्हणूनही पहावे लागेल. प्लेटोचे रिपब्लिक म्हणजे अथेन्स किंवा स्पार्टा नव्हे; किंवा उन्नीत आणि परिष्कृत अथेन्स किंवा स्पार्टा नव्हे. रिपब्लिकला विशिष्ट भौगोलिक किंवा कालिक स्थान नाही ते कुठेही नाही, पण आदर्श म्हणून सर्वत्र आहे. मानवी सामाजिक अस्तित्वाचा तो आदर्श आहे; केवळ ग्रीकांपुरते ज्याचे प्रामाण्य मर्यादित आहे असा तो आदर्श आहे. ज्या गरजा, आकांक्षा आणि शक्ती यांच्यामुळे माणूस हा माणूस म्हणून ओळखला जातो त्या प्लेटोच्या रिपब्लिकचे अधिष्ठान आहे. 'ह्या देशात जन्माला आलेल्या श्रेष्ठ लोकांकडून पृथ्वीवरील सर्व माणसे आपापला धर्म शिकतात' ह्या वचनात बढाई आहे, पण सार्वत्रिक प्रामाण्याच्या दाव्यातून व्यक्त होणारी 'मानव सर्वत्र एकच आहे' ही भावनाही आहे. परंपरा प्रगल्भ होते तेव्हा ती चिकित्सक होते आणि मानवताव्यापी होण्याची प्रेरणा तिच्यात जागृत होते. व्यक्ती मग केवळ अथेन्सची नागरिक रहात नाही; ती जगाची नागरिक बनते.

परंपरेत अंतर्भूत असलेल्या मूल्यांची चिकित्सा करायची, तर ज्यांच्या ठिकाणी सार्वत्रिक प्रामाण्य आहे अशा मूल्यांवर आधारलेले निकष त्यांना लावून ती करावी लागेल. ही प्रमाणमूल्ये माणसाला परंपरेपासून प्राप्त होणार नाहीत. ह्या मूल्यांचा परंपरानिरपेक्ष असा उगम असला पाहिजे. अशी सर्वत्र प्रमाण असलेली मूल्ये माणसाला उपलब्ध करून देणारी शक्ती म्हणजे त्याची विवेकशक्ती असे मानूया. ही विवेकशक्ती सर्व माणसांच्या ठिकाणी असते, सर्वांच्या ठिकाणी तिचे असलेले स्वरूप सारखे असते, ह्या विवेकशक्तीला प्रमाण म्हणून प्रतीत होणारी मूल्ये सर्व ठिकाणी आणि सर्व काळी तीच असतात असे समजूया. असे असेल तर अर्थात् माणसाला स्वतःच्या विशिष्ट परंपरेची चिकित्सा करता येईल; तिच्यात अंतर्भूत असलेल्या मूल्यांत ग्राह्य काय आहे आणि अग्राह्य काय आहे याचा विवेक करता येईल. पण ह्याचा अर्थ असा होईल, की परंपरा हा प्रमाणमूल्यांचा उगम नाही. प्रमाणमूल्यांचा उगम विवेकशक्ती हा आहे. मूल्यांची ओळख पटण्याच्या दृष्टीने, माणूस एकदा विवेकशक्तीचा वापर करू लागला, की परंपरा गतार्थ होते. माणसाची, म्हणजे व्यक्तीची, विवेकशक्ती एकदा जागृत झाली, की प्रमाण-

मूल्यांशी तिचा साक्षात् परिचय होतो. मूल्यांची ओळख होण्यासाठी परंपरेचे माध्यम आवश्यक नसते. माणसाच्या इतिहासात विकसित झालेल्या विशिष्ट परंपरा केवळ ऐतिहासिक अपघात होते.

सारांश, माणसाची विवेकशक्ती जेव्हा जागृत आणि कार्यप्रवण होते, तेव्हा परंपरा गतार्थ ठरते. हा आधुनिक दृष्टिकोन आहे, ईश्वराने प्रकाशित केलेले ज्ञान चर्चमध्ये मूर्त झालेल्या परंपरेच्या माध्यमाद्वारा व्यक्तीला लाभते ही चर्चची भूमिका लूथरने नाकारली. ईश्वराने प्रकाशित केलेले ज्ञान ज्याच्यात संग्रहित आहे त्या बायबलकडे व्यक्ती सरळ जाते आणि गेली पाहिजे असे लूथरचे म्हणणे आहे. ईश्वर आणि व्यक्ती यांच्या दरम्यान साक्षात् नाते आहे. हे नाते प्रस्थापित करण्यासाठी किंवा त्याचा परिपोष करण्यासाठी परंपरेच्या माध्यमाची आवश्यकता नाही. आधुनिक तत्त्वज्ञानाचा जनक देकार्त यानेही परंपरा जाणीवपूर्वक बाजूला सारली. जे ज्ञान म्हणून चालत आले आहे, त्याचे परिष्करण करून सत्य प्राप्त करून घेता येते असे नाही; मला जे स्वच्छपणे आणि असंदिग्धपणे सत्य म्हणून दिसून येते, तेच मी ज्ञान म्हणून स्वीकारले पाहिजे असे देकार्तचे प्रमुख म्हणणे आहे. आधुनिक अनुभववादाचा प्रवर्तक लॉक यानेही परंपरा असंबंधित म्हणून बाजूला केली. माणसाचे मन, म्हणजे व्यक्तीचे मन कोऱ्या पाटीसारखे असते आणि व्यक्तीला येणारे अनुभव ह्या कोऱ्या पाटीवर जे ठसे उमटवितात, ते म्हणजे ज्ञान अशी लॉकची भूमिका आहे. सारांश, व्यक्ती आणि सत्य व मूल्ये ह्यांच्यामध्ये साक्षात् संबंध असतो, परंपरेत अनुप्रवेश करून, तिच्याशी एकात्मता पावून व्यक्ती सत्य आणि मूल्ये प्राप्त करून घेऊ शकते हा सिद्धांत आधुनिकत्वाचा गाभा आहे. हा सिद्धांत म्हणजे (एका अर्थाच्या) व्यक्तिस्वातंत्र्याचा गाभा आहे.

ज्याला प्रबोधनाचे युग (एन्लायटनमेंट) म्हणतात त्याच्यात हा सिद्धांत भराला आला. प्रत्येक व्यक्तीच्या ठिकाणी विवेकशक्ती आहे आणि समान अशी मानवी प्रकृती आहे. (ह्या विवेकशक्तीच्या स्वरूपाविषयी मतभेद असतील, पण ते गौण आहेत.) म्हणून माणसे सर्वत्र मूलतः सारखी आहेत आणि म्हणून मूलतः समान आहेत. माणसाच्या इच्छांचे समाधान होण्यात माणसाचे सुख असते. माणसाच्या इच्छांचे समाधान करायचे तर काय घडल्यामुळे काय घडून येते ह्याचे ज्ञान माणसाला असले पाहिजे. म्हणजे इष्ट ते घडवून आणण्यासाठी आणि अनिष्ट टाळण्यासाठी काय केले पाहिजे हे माणसाला समजेल. विवेकशक्तीचा वापर करून माणसाला ज्ञान प्राप्त होते. ज्ञान सर्वत्र सारखे आणि सर्वत्र सारखेच प्रमाण असते. अशा सार्वत्रिक प्रामाण्य अंगी असलेल्या ज्ञानाचे उदाहरण म्हणजे विज्ञान. सुख, स्वातंत्र्य, समता आणि बंधुभाव ही विवेकाला प्रतीत होणारी सार्वत्रिक मूल्ये आहेत. सर्वत्र हितकर आणि म्हणून सर्वत्र प्रमाण असलेला असा एक मानवी जीवनमार्ग आहे. आतापर्यंत मानवी समूह वेगवेगळ्या काळी आणि वेगवेगळ्या प्रदेशांत ज्या पद्धतींनी जगला त्या सर्वांचे मूल्यमापन करण्याचा हा मानदंड आहे.

ही विवेकनिष्ठ जीवनपद्धती पश्चिम यूरोपमध्ये उदयाला आली आणि विकास पावली. सोळाव्या शतकापर्यंत युरोपीय माणसे जेव्हा वेगळ्या देशात जात, तेव्हा त्या देशातील संस्कृतीकडे अर्थात् एक वेगळी संस्कृती म्हणून ती बघत. पण केवळ एक वेगळी संस्कृती म्हणून बघत. ती संस्कृती आणि स्वतःची संस्कृती यांच्यामधील साम्य आणि भेद यांचे ती निरीक्षण करीत. पण विशेषतः अठराव्या शतकापासून युरोपीय माणसे आणि इतर माणसे ह्यांच्यामध्ये असे समतेचे नाते युरोपीय माणसाच्या दृष्टीने उरले नाही, युरोपीय संस्कृती इतर संस्कृतींच्या मूल्यमापनाचा मानदंड ठरली. वेगळे असणे म्हणजे विचित्र असणे, हीन, कनिष्ठ, विकृत असणे असे ठरले.

पण माणसाच्या ठिकाणी असलेल्या विवेकशक्तीला मूल्ये प्रतीत होतात असे जर असेल तर माणसाला, त्याच्या इतिहासाच्या एवढ्या लांबवरच्या पल्ल्यात, ही मूल्ये –स्वातंत्र्य आणि समता ही मूल्ये– कशी आढळून आली नाहीत ? ग्रीक संस्कृतीत आणि भारतीय संस्कृतीत व्यक्तिस्वातंत्र्य ह्या मूल्याचा मागमूस आढळून येत नाही. ह्या लोकांची विवेकशक्ती निद्रिस्त होती काय ? माणसाचे मन.

ही एक कोरी पाटी आहे असे जर असेल–म्हणजे डोळे उघडले की वस्तू जशा आहेत तशा दिसतात असे जर असेल–तर लॉकपूर्वी लोकांनी डोळे उघडले नव्हते काय ? की विवेकशक्ती, विवेकशीलता ही माणसाला लाभलेली जन्मजात देणगी नसून ती माणसाची कमाई आहे, माणसाने साधलेली ती गोष्ट आहे आणि एका विशिष्ट परंपरेच्या विकासाद्वारा माणसाने ती साधली आहे ?

मानवी इतिहासात बहरलेल्या, आपल्या विशिष्टत्वाचा ठसा इतिहासावर उमटविलेल्या ज्या जोमदार परंपरा आहेत– उदा. ग्रीक, ज्यू, ब्राह्मणी परंपरा– त्या दोन अर्थांनी सीमित आहेत. एकतर अशी परंपरा एका विशिष्ट लोकसमूहाची परंपरा असते. सबंध मानवजातीसाठी प्रमाण जीवनमार्ग आखून देऊ पहाणारी ती परंपरा नसते. इतर लोकसमूहांना वगळून इतरांपासून आपण भिन्न आहोत ह्या जाणिवेच्या आधारे अशा परंपरेने स्वतःच्या अस्मितेचा परिपोष केलेला असतो. ह्या अस्मितेत अहंकार असेल; कधीकधी विनयही असेल. तुझा जीवनमार्ग कितीही उन्नत असला तरी तो तुझा आहे, तू म्हणजे, मी नव्हे, मला प्राप्त झालेला आणि मी स्वीकारलेला जीवनमार्ग वेगळा आहे. 'परधर्मो भयावहः'. सबंध मानवजातीला प्रमाण जीवनमार्ग घालून देणारे जे धर्मपंथ उदयाला आले ते जेव्हा स्थिर झाले तेव्हा त्यांचेही विशिष्ट लोकसमूहांच्या परंपरांमध्ये रूपांतर झाले. प्रेषितांची नवीन तत्त्वे त्या लोकसमूहांच्या चालत आलेल्या परंपरांत मिसळून गेली आणि एक नवीन रसायन तयार झाले. पण एवढेच नव्हे. प्रत्येक जिवंत परंपरा ज्याप्रमाणे विशिष्ट लोकसमूहाची परंपरा होती, त्याप्रमाणे त्या लोकसमूहातील अभिजनांची (elite) ती परंपरा होती. किंवा प्रत्येक परंपरेत एक द्वैत होते. अभिजनांची उन्नत सांस्कृतिक परंपरा आणि त्याच लोकसमूहातील इतरेजनांची कनिष्ठ, प्राकृत परंपरा. प्रत्येक परंपरा अशा संस्कृत आणि प्राकृत ह्या धाग्यांनी विणलेली असे.

प्रत्येक परंपरा अशी विशिष्ट असली, तरी तिच्या प्रगल्भ अवस्थेमध्ये ती सार्वत्रिकतेचा, सबंध मानवजातीची खरी परंपरा, असल्याचा दावा करते हे आपण पाहिले आहे. कारण परंपरेतून प्रामाण्याचा अनुभव येत नसेल तर परंपरेचा अधिकारच नष्ट होईल आणि जे प्रमाण असते ते सर्वांसाठी प्रमाण असते. तेव्हा विशिष्टता आणि सार्वत्रिकता यांच्यामधील ताण प्रत्येक जिवंत परंपरेत आढळून येतो. तसेच संस्कृत आणि प्राकृत ह्या तिच्या धाग्यांमधील ताणही तिच्यात आढळून येतो. उदा. भारतीय संस्कृतीत बुद्धाने आणि भक्तिमार्गीयांनी प्राकृत परंपरेला अस्मिता दिली. ख्रिस्ती प्रेरणा ही रोमन साम्राज्यातील प्राकृत प्रेरणा होती. प्राकृत प्रेरणा सार्वत्रिकतेवर भर देणारी प्रेरणा असते; सर्व माणसांत जे समान आहे त्याच्यावर आधारलेली ती प्रेरणा असते. अभिजनांची परंपरा संकुचित, अहंकारावर आधारलेली, इतरांना वगळणारी, कृत्रिम आदर्शांची जोपासना करणारी असते अशी प्राकृतांची तक्रार असते. उलट प्राकृत परंपरा समावेशक, सर्व माणसांना जोडणारी, स्वाभाविक माणुसकीवर आधारलेली असते असा तिच्या समर्थकांचा दावा असतो. इतरेजनांनी अभिजनसंस्कृतीवर केलेला हल्ला सार्वत्रिक मानवी मूल्यांवर आधारलेला असतो. पण प्रबोधनाच्या युगापूर्वी विशिष्ट परंपरांत अभिजन विरुद्ध इतरेजन यांच्यामधील जे ताण होते ते त्या, त्या विशिष्ट परंपरेला अंतर्गत असलेले ताण होते.

विशिष्ट परंपरा दुसऱ्या अर्थाने सीमित असते. ती काही मूल्यांना प्राधान्य देते आणि इतर मूल्ये आणि आदर्श यांना वगळते. माणसाच्या प्रवृत्तींचा आणि शक्तींचा समतोल असा विकास हे (अभिजन) ग्रीक परंपरेचे प्रधान मूल्य होते. मैत्री, करुणा ह्या मूल्यांत पारमिता गाठू पहाणारे बौद्ध आदर्श ग्रीकांना समजलेच नसते. शुचिता, 'सोवळेपणा' हा ब्राह्मणी आदर्श होता. हा ज्यू परंपरेतील माणसांना समजू शकला असता, पण ईश्वराने प्रकाशित केलेल्या मार्गाने सर्वतोपरी वाटचाल करण्यासाठी स्वतःच्या प्रकृतीचे आत्यंतिक दमन करणाऱ्या प्यूरिटन पंथीयाला समजला नसता. ह्या एकांगी मूल्यांची काळी सावली त्या, त्या परंपरेवर पडलेली आहे. गुलामगिरीची संस्था ही ग्रीक परंपरेची सावली होती,

अस्पृश्यता ही ब्राह्मणी शुचितेची सावली होती, ऐहिक व्यवहाराची हेळसांड ही बौद्ध पारमितांची सावली होती, निष्ठुर आणि बधिर अंतःकरण ही प्यूरिटन परंपरेची सावली होती.

प्रबोधनाचा दावा असा, की माणसाला माणूस म्हणून प्रमाण असलेला, ज्याच्या ठिकाणी सार्वत्रिक प्रामाण्य आहे असा जीवनमार्ग त्याने शोधून काढला. आणि ह्या जीवनमार्गात सर्व प्रमाण मानवी मूल्यांचा सुसंगत समन्वय साधलेला आहे. (सर्वांना प्रमाण असलेला असा एक जीवनमार्ग आहे ह्या म्हणण्यातच हा दुसरा दावा अंतर्भूत आहे.) विशिष्ट समाजातील अभिजनपरंपरेचा निषेध करायला, सर्वसमावेशक व्यवस्थेचा पुरस्कार करायला त्या समाजातील वंचितांना प्रबोधनाने तात्त्विक अधिष्ठान पुरविले. एक समान संस्कृती सर्व जगात पसरेल असे आश्वासन दिले. भारतीय समाजातर्फे ही राजा राममोहन रॉय ह्यांची आशा होती. सर्व भारतीय दलितांच्या वतीने जोतिबांनीही ही आशा प्रकट केली.

पण विवेकावर आधारलेली ही संस्कृती जगभर पसरली नाही. विज्ञानावर आधारलेले तंत्रज्ञान जगभर पसरले. पण जगभरचे लोकसमूह आपापल्या परंपरांना घट्टपणे चिकटून राहिले. प्रबोधनाचा प्रकाश त्यांच्यापर्यंत पोचला नाही म्हणून की हा प्रकाश त्यांना झेपला नाही म्हणून ? असे आहे का की माणसाला स्वातंत्र्य, समान दर्जा, आपल्या शक्य तितक्या जास्त इच्छांचे समाधान ह्या गोष्टी पाहिजे असतात पण आणखीही काही पाहिजे असते ? विशिष्ट लोकसमूहाचा घटक हीच त्याची त्याच्या स्वतःच्या दृष्टीने अस्मिता (आयडेन्टिटी) असते, ह्या अस्मितेचा परिपोष, तिची स्थापना त्याला करायची असते, माणूस म्हणून त्याचे जे अस्तित्व असते, त्याच्या गाभ्यातून उसळणारी ही प्रेरणा असते. म्हणजे तो केवळ माणूस नसतो, तो एका विशिष्ट लोकसमूहाचा घटक असतो. केवळ एक माणूस म्हणून त्याला साजेल असा प्रमाण जीवनमार्ग नसतो; एका विशिष्ट समाजाचा घटक म्हणून त्याचा प्रमाण जीवनमार्ग ठरतो. आणि त्याला त्या लोकसमूहाच्या परंपरेतून लाभतो.

पण तो माणूसही असतो आणि म्हणून तो ह्या परंपरेचे मूल्यमापन करू शकतो. तो इतर मानवी परंपरांच्या अंतरंगात शिरू शकतो. कारण त्याच्या ठिकाणी कल्पनाशक्ती आणि विवेकशक्ती असतात. स्वतःच्या परंपरेत मूर्त झालेल्या मूल्यांचा निकष लावून तो तिचे परिष्करण करू शकतो, ह्या मूल्यांशी विसंगत असलेल्या तिच्यातील गोष्टी वगळण्याचा, ह्या मूल्यांना अधिक शुद्ध स्वरूप देण्याचा प्रयत्न तो करू शकतो. माणसे हे करू शकतात, पण करतीलच अशी हमी नसते. माणसे विवेकशील असतात आणि नाठाळही असतात. तणावाची परिस्थिती निर्माण झाली तर माणसे आपल्या परंपरेला अधिकच घट्टपणे चिकटून रहातील.

असे असणे शक्य आहे, की आपल्या परंपरेच्या विशिष्टाद्वाराच माणसे विवेकशीलतेच्या सार्वत्रिकाकडे जाऊ शकतात. ही वाटचाल कशी करायची असते ह्याचे उदाहरण भारतीयांना गांधी आणि टागोर यांनी भिन्न दिशांनी घालून दिले आहे. परंपरेच्या विशुद्धीकरणाची, ती अधिक उदार व समृद्ध करण्याचे प्रयत्न परंपरेच्या अधिष्ठानावरच उभारावे लागतात ही शक्यता ध्यानात वाळगणे हितकर ठरेल. वैयक्तिक आणि सामाजिक जीवनात हे प्रयत्न सतत होत राहणे हे जिवंतपणाचे लक्षण आहे. स्वातंत्र्य, समता, चिकित्सक दृष्टिकोन ही आकारिक मूल्ये आहेत. जीवनाचा आशय परंपरेकडूनच लाभतो. प्रबोधनामुळे परंपरेचे परीक्षण शक्य होते. पण माणसाच्या निर्मितिशीलतेची मुळे परंपरेत खोल रुजलेली असतात.

कान्टचा अनुवाद करून असे म्हणता येईल, की प्रबोधनाशिवाय परंपरा आंधळी असते; पण परंपरेशिवाय प्रबोधन रिक्त असते.

भारतीय समाजात प्रबोधन घडून आले नाही, पुरतेपणे घडून आले नाही म्हणून जे सुशिक्षित हळहळतात, त्यांनी स्वतःच्या परंपरेकडे परत वळले पाहिजे. तिचे परिष्करण करण्यासाठी, अव्हेर करण्यासाठी नव्हे.

कै. भा. शं. भणगे :
एक कर्तृत्ववान् व्यक्तिमत्त्व लोपले

२९ मार्चच्या संध्याकाळी सातच्या प्रादेशिक बातम्यांसाठी रेडिओ लावला आणि शब्द ऐकले, ' शिवाजी विद्यापीठाचे कुलगुरू... ' डोळ्यांपुढे अंधारी आली; वाटत असलेली भीती खरी ठरली. वयाच्या ५८ व्या वर्षी, कर्तृत्वाला नवा बहर येत असता, भणगे अकाली इहलोक सोडून गेले होते. ते चैतन्यशाली, जिद्दी, तत्त्वनिष्ठ, प्रयत्नवादी व्यक्तिमत्त्व लोपले होते.

भणग्यांचा आणि माझा परिचय ४० वर्षांचा आणि मैत्री पावशतकाची. १९५९ मध्ये डी. ई. सोसायटीची स्थिर, सुरक्षित नोकरी सोडून त्यांच्या शब्दावर मी कोल्हापूरच्या कॉमर्स कॉलेज-मध्ये गेलो. तेव्हा ते कॉलेज केवळ २ वर्षे वयाचे छोटेखानी होते. पैशाचा, साधनांचा, विद्यार्थ्यांचा तुटवडा होता. पण छोटचा आकाराच्या, वयाने अगदीच पोरसवदा दिसणाऱ्या प्राचार्य भणग्यांच्या उत्साहाला आणि आत्मविश्वासाला सीमा नव्हती, काय करायचे व कसे करायचे ह्याबद्दल दृष्टी स्वच्छ होती, दुसऱ्याकडून कामे करवून घेण्याची हातोटी आणि जरबही होती. जर काम नीट झाले नाही, तर कोणालाही फटकारण्याचे धैर्य होते. ह्यामुळे आपण अप्रिय होऊ ह्याची प्रथम काळजी नसे ; पण नंतर मात्र मन व्यथित होई. त्यांच्यात सततोद्योग करण्याची चिकाटी होती आणि ह्या सर्वांच्या मागे ग्रंथप्रेमाची, सतत व्यासंगाची साथ होती. म्हणून केवळ एका तपाच्या प्राचार्यपणाच्या कारकीर्दीत त्यांनी कॉलेज नावारूपाला आणले, स्थिर केले. अलिशान सुसज्ज इमारत केवळ टापटिपीने, हिशोबीपणाने पैसे साठवून उभी केली, बँकेत कॉलेजच्या नावाने मोठी शिल्लक टाकली आणि हा वैभवाचा राज्यशकट न चालवता कोल्हापूरला रामराम ठोकून प्रथम पुणे व नंतर मुंबईची वाट धरली.

ही कॉमर्स कॉलेजची दहा-बारा वर्षे त्यांच्या कर्तृत्वाच्या जडणघडणीमध्ये फार महत्त्वाची आहेत. तेथे त्यांनी शिस्त आणली; वागण्यात, आचारात एक तऱ्हेची दृढता—रिगर—आणली. गावात कुठे काहीही होवो; पण आमचे वर्ग व्यवस्थित चालायचे, आमची संमेलनाची नाटके टाचणी पडेल अशा शांततेत प्रेक्षकांची दाद घेत यशस्वीपणे संपायची. आमचे प्राध्यापक व्यासंगात, नाना तऱ्हेच्या उपक्रमांत दंग असायचे. त्यांनी कॉलेजात कोट घातलाच पाहिजे अशी प्राचार्यांनी सक्ती केली होती ! व्याख्याने, चर्चा, शिबिरे, प्राध्यापकांची जेवणे, सहली रंगायच्या. नवनव्या ग्रंथांनी, नियतकालिकांनी ग्रंथालय अधिकाधिक संपन्न व्हायचे— आणि ह्या सगळ्यांवर करडी नजर ठेऊन असायचे कॉलेजचे प्राचार्य. शारीरिक उंची खूपच कमी, तब्बेत नेहमीच नरम; पण मुद्रा टवटवीत, करारी, पोशाख इंग्रजी पद्धतीचा, अद्ययावत्, टायबुटासकट, सुंदर अभिरुचीची साक्ष देणारा— कॉलेजच्या विविध अंगांपैकी त्यांना गती नव्हती फक्त खेळांमध्ये आणि मैदानी कार्यक्रमांमध्ये— पण त्यातही विद्यार्थ्यांनी पराक्रम करावे असे त्यांना वाटे व खेळाडूंना ते उत्तेजनही भरघोस देत.

आपण महाविद्यालयाचे प्राचार्य आहो ही गोष्ट केवळ औपचारिक अशी न मानता ती वैयक्तिक प्रतिष्ठेची बाब आहे असे भणगे मानीत. पहिल्या तारखेला प्राध्यापक आणि कर्मचारी यांचा पगार झालाच पाहिजे असा त्यांचा कटाक्ष असे. तो करण्यासाठी पैसे नसले तर व्यवस्था-पनाचे ते काम आहे असे म्हणून ते स्वस्थ बसत नसत. प्रसंगी घरातले दागिने गहाण ठेवून आणि स्वतःचा पगार न घेता त्यांनी इतरांचा पगार भागवला आहे. एखाद्या प्राध्यापकावर काही

अन्याय होत आहे असे दिसले की स्वतः त्याची बाजू घेऊन ते जवळजवळ सर्वस्व पणाला लावून झगडत. एका अत्यंत हुशार विद्यार्थ्याने बी. कॉम्. च्या परीक्षेत आपण लिहिलेले प्रश्न समाधानकारक लिहिले नाहीत आणि त्यामुळे आपला पहिला वर्ग हुकेल ह्या शंकेने ते सर्व काट मारून खोडले होते. ह्या विद्यार्थ्याची बाजू घेऊन विद्यापीठाकडे पत्रे लिहून, स्वतः कुलगुरूंना भेटून, स्वतःचे सुटीतले सर्व कार्यक्रम रद्द करून शेवटी त्या विद्यार्थ्याचे खोडलेले प्रश्न पुन: तपासायला लावले. हा विद्यार्थी प्रथम वर्गात उत्तीर्ण झाला आणि सध्या तो एका बँकेत मोठ्या हुद्यावर आहे.

भालचंद्र शंकर भणगे मूळचे कोकणातले – भाऊसाहेब खांडेकरांच्या शिरोड्याजवळचे. शिक्षण सावंतवाडी, रत्नागिरी (पटवर्धन हायस्कूल), नंतर सांगली, पुणे (वाडिया कॉलेज आणि गोखले अर्थशास्त्र संस्थेमध्ये), स्वतःच्या पायावर झालेले. त्यांच्यात कोकणी चिकाटी होती. सतत आणि मुद्देसूद बोलण्याची हातोटी होती. गप्पा हाच त्यांचा विरंगुळा असे. त्यांच्या बरोबरीने सुंदर बाग, तीतील विविध झाडे, पाने नि फुले ह्यांच्यात त्यांचे मन रमे. तितकेच वेड ग्रंथांचे. त्यांचे वाचन चौफेर, विविध विषयांचे. अर्थशास्त्राच्या बरोबरीने राजकारण, समाजकारण, शिक्षण आणि साहित्य ह्या सर्वांचे. केशवसुत, कुसुमाग्रज, मुक्तिबोध हे त्यांना प्रिय असत; पण कल जरा आशय नि बोधवादाकडे, वैचारिक साहित्याकडे. ग्रंथालयात गांधी, नेहरू (नेहरू त्यांचे खास आवडते), मार्क्स, आंबेडकर, फुले, मराठ्यांचा इतिहास, समाजवाद ह्यांचे स्वतंत्र विभाग त्यांनी तयार केले. विविध विषयांवरील अगदी अद्ययावत् पुस्तके, नियतकालिके आपल्याकडे असावी असा त्यांचा आग्रह असे. मॅक्स वेबरचे एक पुस्तक– मुंबईतही दुर्मिळ असलेले– आमच्याकडे एका मुंबईच्या प्राध्यापिकेला मिळावे ह्याचा त्यांना केवढा आनंद....

जे जे करायचे, त्याला तात्त्विक अधिष्ठान शोधायची त्यांची धडपड असे. म्हणून ते पुस्तकी भासत. भाषा प्रौढ, संस्कृतप्रचुर असे. अमूक माणूस हा पिशुन वृत्तीचा आहे असे ते सहजसहज म्हणून जात आणि मग ऐकणारांना आठवावे लागे, की निष्कारण वैर करणाऱ्या लुब्धक धीवरांच्या बरोबरीचा हा प्राणी त्यांच्या मनात असावा. आपली लिहिण्या-बोलण्याची भाषा शुद्ध असावी, इंग्रजीला प्रतिशब्द चपखल, अर्थवाही असावा असा त्यांचा अट्टाहास असे. म्हणून काही वेळा बोलताना ते अडखळत, थांबत आणि योग्य शब्द सापडल्यावरच त्यांची गाडी पुढे चालू होई. भणगे हे हाडाचे शिक्षक होते. प्रशासकीय जबाबदारीखाली त्यांच्यातला शिक्षक कधी लोपला नाही. ते खूप तयारी करून, व्यवस्थित टांचण करून शिकवीत. विषय सुगम करण्याची त्यांना हातोटी असे.

त्यांच्या निष्ठा तशा पक्क्या. गरीब विद्यार्थ्यांबद्दल त्यांना विलक्षण आस्था. कॉलेजने त्यांना जास्तीत जास्त मदत करावी, हा त्यांचा आग्रह. म्हणून अगदी नामवंत विद्यालये जिथे ३ टक्क्यांपर्यंत मदत देत, तिथे सामान्य परिस्थितीतले आमचे कॉलेज १०–१२ टक्क्यांपर्यंत मदत देई. विद्यार्थ्यांच्या बुकबँकेसाठी, प्राध्यापकांच्या व्यक्तिगत ग्रंथसंग्रहाला द्रव्यसाहाय्य हे उपक्रम आम्ही नेटाने राबवले. कॉमर्स कॉलेज डाव्या विचारसरणीचे व्यासपीठ बनविले. समाजातल्या अगदी खालच्या थरातल्या, आपल्याकडे नव्याने येणाऱ्या, विद्यार्थ्यांबद्दल आपले काही विशेष कर्तव्य आहे असे त्यांनी मानले. आजचा शिक्षक हा लोकोपेरेंटिस् असावा, 'स पिता पितरस्तासां केवलं जन्महेतवः' असे गुरुशिष्यांचे नाते असावे असे ते सतत सांगत. स्वतःला थोर गुरू लाभले असे वारंवार सांगून ते रत्नागिरीच्या पटवर्धन बंधूंची, विलिंग्डन कॉलेजातल्या टी. एम्. जोशी, कोगेकर– 'ते तर आम्हाला प्रिन्स चार्मिंग भासत '– आणि नंतर धनंजयराव

गाडगीळ आदींची मुक्तकंठाने स्तुती करीत. त्यांच्या संस्कारांनी आपण घडलो, असे म्हणत. त्यांची समाजवादी निष्ठा मार्क्स, लास्की, किंग्स्ले मार्टिन इत्यादींच्या वाचनाने दृढ झाली. आजच्या विषमतेचे उच्चाटन होऊन समतेचे, न्यायाचे राज्य स्थापन व्हावे हे त्यांच्या मनी सखोल रुजले गांधी–नेहरू, आंबेडकर, भाऊराव पाटील यांच्या परिशीलनाने. ह्या तत्त्वांच्या प्रतिष्ठापनेबरोबरच सत्य, प्रामाणिकपणा, ऋजुता ह्या मूल्यांच्या मापाने दैनंदिन व्यवहार जोखला जावा ही त्यांची तळमळ होती; 'ज्ञानाकरिता ज्ञान' ह्याऐवजी 'समाजप्रबोधनासाठी ज्ञान' ही त्यांची श्रद्धा होती. विचार हा सूक्ष्म, मूलगामी, जीवनस्पर्शी असावा; त्यावर व्यवहार आधारला जावा ह्या निष्ठेने त्यांनी कॉमर्स कॉलेजमध्ये 'सेतु' हे भाषांतराला वाहिलेले अनियतकालिक सुरू केले. विविध ग्रंथांतील मौलिक विचार सोप्या मराठीत विद्यार्थ्यांपुढे मांडावे हा त्यांचा हेतू होता. त्यातूनच पुढे 'समाजप्रबोधन पत्रिकेचे' त्यांनी कुशल, साक्षेपी संपादन केले; प्रा. वेडेकर, सरदार, शंकरराव देव यांच्या गौरवग्रंथांचे विवेचक संपादन केले; विविध विषयांवर भाषणे दिली; लेख लिहिले; चर्चासत्रांत भाग घेतला आणि प्रागतिक, पुरोगामी विचारांचा पाठपुरावा केला.

शिक्षणक्षेत्रातल्या जड व्यवहारामागे नवविचारांची, सर्जनशील, समाजाभिमुख कल्पनांची चैतन्यशाली प्रेरणा असावी ही त्यांची सतत धडपड असे. ह्यासाठी शिक्षणक्षेत्रातला अद्ययावत् विचार ते आत्मसात् करीत–मग तो विद्यापीठ अनुदान मंडळाच्या ताज्या अहवालातला असो, की राव कमिटीच्या कॉमर्स शिक्षणावरचा असो किंवा राधाकृष्णन्, कोठारी यांच्या विद्यापीठ अहवालातला असो. इंग्लंडमधील लॉर्ड राबिन्स कमिशनचे निष्कर्ष, एरिक अॅश्बी, ब्रूसट्रस्कॉटसारख्यांचे विचार, तेथील विद्यापीठ स्थापनेच्या वेळी घेण्यात येणारी काळजी ह्यांचा त्यांनी सखोल अभ्यास केला होता. ह्यांतून आलेल्या मूल्यकल्पनांच्या आधारे ते आपले विचार तर्कशुद्ध व मुद्देसूदपणे मांडीत. कित्येक वेळा हा विचार थोड्यांनाच मान्य होणारा असे पण बहुमताची पर्वा न करता ते तो मांडीत. सभेतील युक्तिवाद करण्याचे चातुर्य हा आधुनिक काळातील असामान्य धैर्याचा प्रकार आहे असे जॉन केनेडीने म्हटले आहे आणि ह्या धैर्याची उदाहरणे म्हणून अनेक अमेरिकन संसदपटूंचे दाखले दिले आहेत. भणग्यांच्या प्रतिपादनामध्ये हे धैर्य असे व त्यामुळे प्रथम विरोधी असलेले सभागृह आपल्या बाजूला वळविण्याचा चमत्कार त्यांनी घडवून आणलेला मी पुणे–शिवाजी विद्यापीठात पाहिलेला आहे. मुंबई विद्यापीठातही त्यांनी हे धैर्य अनेक वेळा दाखविल्याची साक्ष तेथील प्राचार्य–प्राध्यापक देतात.

सामाजिक, आर्थिक, सांस्कृतिक विषमतेची पराकाष्ठा असलेल्या भारतासारख्या देशात माणसाने केवळ नैतिक विचार व मूल्ये मांडून भागणार नाही, तर त्यांचा सतत पाठपुरावा करून न्यायाची, समतेची व सत्याची प्रतिष्ठापना करण्याची सुधारकी भूमिका घेतली पाहिजे असे ते ते मानीत. त्यासाठी अवश्य त्या संघटना उभारल्या पाहिजेत, वैयक्तिक प्रयत्नांबरोबर, सामुहिक, सांघिक प्रयत्न केले पाहिजेत असा त्यांचा आग्रह असे. महाविद्यालये व विद्यापीठांसारख्या संस्था बव्हंशी प्रस्थापिताचा पाठपुरावा करतात हे सत्य असले, तरी काही ध्येयनिष्ठांच्या अभ्यासपूर्ण प्रयत्नांनी आणि वैचारिक मार्गदर्शनाने त्यांत बदल घडवून आणता येईल अशीही त्यांची श्रद्धा होती. आपण अधिकारावर असताना अशा विधायक लढाऊ प्रवृत्तींना उत्तेजन मिळेल, बाहेरच्या व्यापक समाजातील समानधर्मी वृत्तीच्या व्यक्तींकडून, गटांकडून, पक्षांकडून आपल्याला साथ मिळेल असे त्यांना वाटे. जो जे वांछील, तो ते लाहो, ह्या प्रत्येक गटाच्या अघोरी तृष्णेवर

आधारलेला समाज कधीही समतेची, न्यायाची, प्रतिष्ठापना करू शकणार नाही, त्याला काही नियमनाची तत्त्वे असली पाहिजेत, ती समाजवादासारख्या तत्त्वज्ञानातून येतील किंवा गांधी, नेहरूंसारख्या नैतिकतेच्या दीपस्तंभाकडून मिळतील; ही पथ्ये आपण होऊन सर्वांनी अंगिकारली पाहिजेत असा त्यांचा आग्रह असे. दुर्दैवाने शिवाजी विद्यापीठात त्यांच्या अनुभवी आले ते दुसरेच ! येथील कर्मचारी संघटनेच्या कार्याला त्यानी उत्तेजन दिले; पण तरीही त्यांना सतत विरोध झाला. स्पष्टवक्तेपणामुळे, मूर्खांना एका मर्यादेपलीकडे सहन करण्याचा संयम त्यांच्यात नसल्याने त्यांनी अनेक शत्रू निर्माण केले. ध्येयवादाला व्यवहाराच्या मर्यादा पडतात हे मान्य करायला ते तयारच नसत. त्यामुळे आदर्शाप्रत आपण जाऊ शकत नाही ह्या अनुभवाने ते सतत व्यथित असत, असमाधानी असत...

आपला ध्येयवाद ह्याच देही ह्याच डोळा प्रत्यक्षात यावा, ही कर्त्या सुधारकाची तळमळ त्यांच्यात असल्याने आणि ह्या प्रयत्नांचे योग्य मार्गदर्शन आपणच करू हाही त्यांचा आत्मविश्वास असल्याने कार्यवाहीच्या वेळी सर्व सूत्रे आपल्या हाती असावी ह्याबद्दल ते जागरूक असत. त्यामुळे ते सर्वाधिकारी, सर्वंकष सत्तावादी आहेत असा त्यांच्यावर आरोप येई. परंतु योजना करताना व धोरण ठरवताना ते जास्तीतजास्त मंडळींचा सल्ला घेत, खुली चर्चा होऊ देत; परंतु एकदा धोरण ठरून कार्यवाही निश्चित झाली, की त्यांना कुठलाही ढिलेपणा, कुचराई, फालतूपणा सहन होत नसे. त्यामुळे असे करणाऱ्या सहकाऱ्यांना ते स्पष्ट शब्दांत फटकारीत. ह्या वृत्तीमुळे त्यांनी अनेकांना दुखावले, अनेक त्यांच्यापासून दुरावले. ह्यामुळे ते व्यथित होत; पण आपला प्रयत्न सोडीत नसत. भणगे ही एक मनस्वी वृत्तीची व्यक्ती होती.

कार्यक्षेत्रातील ही ' रिगर ' बाजूला ठेवली, तर एरवी भणगे अत्यंत भावनाप्रधान, सौहार्दशील, माणुसकीला जागणारे, उत्तम आतिथ्य करणारे होते. मित्रांच्या कुटुंबीयांच्या संगतीत गप्पा, हास्यविनोद, खाणेपिणे ह्यांत ते रमत. सुदैवाने त्यांच्या पत्नींनी—कमलताईंनी—त्यांना उत्तम साथ दिली. त्यांची नरमगरम तब्बेत त्यांनी उत्तम संभाळली, त्यांच्याबरोबर त्या सावलीसारख्या राहिल्या, आपले व्यक्तिमत्त्व त्यांनी त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वात संपूर्णपणे विलीन केले. शेवटी आपण कोल्हापूरला त्यांच्याबरोबर नाही ही त्यांना मोठी खंत. असे भणग्यांचे कौटुंबिक जीवन सुखी, समाधानी होते. दोघेही मुलगे उच्च विद्याविभूषित आहेत, सून नव्या घराशी एकरूप आली आहे. ह्या सर्वांचे कौतुक अगदी जवळच्या काही मित्रांकडे ते मुक्तकंठाने करीत.

भणग्यांपासून अपेक्षा मोठ्या होत्या. एका नव्या, विशाल समाजजीवनाच्या उंबरठ्यावर ते उभे होते. त्यांच्या कुशल नेतृत्वाचा, सखोल विचारांचा लाभ अखिल भारतीय पातळीवर व्हावा अशी चिन्हे दिसत होती—शिवाजी विद्यापीठातील विरोध मावळून आता त्यांना सगळीकडून सहकार्य मिळेल अशी आशा करण्यास जागा होती. अशा वेळी मूळच्याच नाजूक असलेल्या प्रकृतीने त्यांना दगा दिला. नियतीने एक फार मोठा, कठोर अपेक्षाभंग केला. आप्तस्वकीयांची, माझ्यासारख्या त्यांच्या अनेक मित्रांची, आणि समाजाची मोठी हानी झाली.

त्यांच्या स्मृतीला ही अल्पशी श्रद्धांजली !

—अच्युत केशव भागवत

शरद् पाटील

बुद्धपूर्व जात व तत्त्वज्ञान : दलित पंडिताची समीक्षा

> 'एक पुरुष दास असतो, न आपल्या अधीन, पराधीन, स्वेच्छेने विचरू न शकणारा. तो दास्यातून मुक्त होतो, स्वाधीन, न पराधीन, स्वतंत्र, स्वेच्छेने विचरू शकणारा !'
>
> --बुद्ध.

'कास्ट अँड फिलॉसफी इन प्री–बुद्धिस्ट इंडिया'* (बुद्धपूर्व भारतातील जात व तत्त्वज्ञान) हे पुस्तक डॉ. बी. आर. कांबळेंचा डॉक्टरेटचा प्रबंध आहे. डॉ. आंबेडकरांनी जातिव्यवस्थेवर व बौद्ध धर्माच्या संदर्भात भारतीय तत्त्वज्ञानावर मौलिक व भरपूर लिखाण केलेले आहे. त्यांच्यानंतर जातिव्यवस्था व भारतीय तत्त्वज्ञान यांचे एवढ्या खोलात व मुळात जाऊन एका दलित पंडिताने विवेचन करायचा हा पहिलाच प्रयास असल्याने त्याचा उचित परामर्श घेणे आवश्यक ठरते.

अन्वेषणपद्धत

प्राच्यविद्येचे (Indology) प्रवर्तक ब्रिटिशच असल्याने पाश्चात्त्य प्राच्यविद्यापंडितांनी ज्याप्रमाणे पाश्चात्त्य अन्वेषणपद्धत (methodology) रूढ केली, त्याप्रमाणे पुनरुज्जीवनवादी अन्वेषणपद्धतही. हिंदू इतिहास व मुसलमान इतिहास या वैमनस्यभावी इतिहासलेखनाची पायाभरणी ईलियट व डॉसन यांच्या अष्टखंडी– 'हिस्टरी ऑफ इंडिया अ‍ॅज टोल्ड बाय इट्स ओन हिस्टोरियन्स' ने कसा घातला याचे सर्वोत्कृष्ट विवरण मोहंमद हबीब यांनी केलेले आहे.[1] पुनरुज्जीवनवादी इतिहासलेखनाचे सर्वोत्तम उदाहरण म्हणजे काशी प्रसाद जयस्वाल यांचा 'हिंदू पॉलिटी' हा अनन्य ग्रंथ. हा ग्रंथ या डाव्या राष्ट्रवादी महापंडिताने भारतातही (भांडवलदारी) लोकसत्ताक राज्ये होती हे सिद्ध करण्यासाठी जसा लिहिला तसाच ती हिंदू परंपरेतली होती हे सिद्ध करण्यासाठी[2] ! म्हणजे भारतीय प्राच्यविद्यापांडित्य पाश्चात्त्य भांडवलदारी लोकशाहीवादी व हिंदुत्ववादी अशा संमिश्र दृष्टिकोनाचे असल्याचे दिसून येईल.

रा. शं. वाळिंबे सांगतात, की प्राचीन ग्रीक व रोमन वाङ्मयांत उच्चवर्गीयांचा 'अभिजात' व प्राकृतांचा 'सर्वहारा' असे दोन वर्गीय तट प्रथमपासून होते.[3] वर्गलढ्याच्या तत्त्वज्ञानाचा प्रवर्तक आपण नसल्याचे मार्क्स म्हणूनच म्हणतो.[4] मार्क्सची अनन्यता ही, की त्याने वर्गलढ्यातील या सर्वहारा दृष्टिकोनाचा सुसंगत व समाजपरिवर्तक पुरस्कार करून ऐतिहासिक भौतिकवादाची सृष्टी केली. पण मार्क्सने प्राच्यविद्येच्या बाल्यावस्थेत आणि ब्रिटिशांच्या तुटपुंज्या व विपर्यस्त साधनांवरून निष्कर्ष काढला, की भारतीय समाज जन्मसिद्ध जातिव्यवस्था व स्वयंपूर्ण ग्रामसंस्था यामुळे हजारो वर्षे अचल व अपरिवर्तनीय राहिला, आणि समाजात बदलणे झाले ते केवळ वर, राजसत्तेत.[5] यामुळे मार्क्सची ऐतिहासिक भौतिकवादी अन्वेषणपद्धत भारतीय इतिहासाला गैरलागू ठरण्याचा धोका निर्माण होतो हे लक्षात न घेता भारतीय मार्क्सवादी प्राच्यविद्यापंडितांनी ती भारतीय इतिहासाला जशीच्या तशी लावली.

तुर्कांच्या आगमनापर्यंत जसा भारतीय तत्त्वज्ञानाचा सर्जनशील कालखंड संपून गेला होता, तसा मध्यआशियात अरब तत्त्वज्ञानाचाही सर्जनशील भर

* 'कास्ट अँड फिलॉसफी इन प्री-बुद्धिस्ट इंडिया' डॉ. बी. आर. कांबळे; १९७९, परिमल प्रकाशन, औरंगाबाद; पृ. २८५, किंमत ७५ रु.

ओसरत होता. भारतीय भक्तिपंथावर निर्णायक प्रभाव सूफी तत्त्वज्ञानाचा पडला. त्याशिवाय दुसऱ्या कोणत्याही अरब तत्त्वज्ञानाचा प्रभाव न पडल्यामुळे भारतीय तत्त्वज्ञानात हिंदू व मुसलमान असे तट जरी पाडले जाऊ शकले नाहीत, तरी गार्बेसारख्या पाश्चात्त्य प्राच्यविद्यापंडितांनी भारतीय ब्रह्मवादाचे जनक ब्राह्मण नसून क्षत्रिय होते असे प्रतिपादून भारतीय तत्त्वज्ञानात ब्राह्मणविरोधी क्षत्रिय छावणी पुनश्च उभी केली. या प्रतिपादनाचा पुरस्कार भांडारकरांसारख्या प्राच्यविद्यापंडिताने केला जे, आंबेडकरांच्या शब्दात, 'उच्चजातीय हिंदु कुटुंबपद्धतीचे समाजसुधारक' होते.[६] म्हणजे भारतीय तत्त्वज्ञानपांडित्यही पाश्चात्त्य विज्ञानवाद (Idealism) व हिंदुत्ववादी वेदांत अशा संमिश्र दृष्टिकोनाचे असल्याचे दिसून येईल.

धर्मातली देव व राक्षसांतली लढाई तत्त्वज्ञानात आणून प्लेटोने प्रतिपादले, की तत्त्वज्ञानातला मूलभूत वर्गीय संघर्ष देवांचा विज्ञानवाद व राक्षसांचा भौतिकवाद यात आहे.[७] मार्क्सने राक्षसांच्या या भौतिकवादी तत्त्वज्ञानाचा समन्वयक व समाजपरिवर्तक पुरस्कार करून त्याच्या अनित्यात्मक भौतिकवादाची सृष्टी केली. भारतीय मार्क्सवाद्यांनी मार्क्सच्या तत्त्वज्ञानाची वर्गीय अन्वेषणपद्धत जशीच्या तशी भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या विश्लेषणाला लावली.

सामाजिक समतावादी पाश्चात्त्य लोकशाहीवादी तत्त्वज्ञानाची कास फुलेंनी धरली. भारतीय राक्षसपरंपरेचा पुरस्कार करीत त्यांनी बलीचे राज्य आद्य समतेचे होते असे प्रतिपादून भारताला बलिस्थान म्हटले.[८] पाश्चात्त्य प्राच्यविद्याप्रोक्त आर्य विरुद्ध अनार्य संघर्षात अनार्यपक्ष घेत त्यांनी मांडले की, भारताचा इतिहास द्विज विरुद्ध शूद्र वर्णजाती संघर्षाचा आहे.[९] ते तत्त्वज्ञानाचे पंडित नव्हते; पण 'गुलामगिरी'त त्यांनी ब्राह्मणी वेदांताच्या विरोधात अब्राह्मणी सांख्य व बौद्ध तत्त्वज्ञानांचा पुरस्कार केला.[१०]

अब्राह्मणी प्रवाहाच्या पुरस्काराची परिणती आंबेडकरांनी बौद्ध धर्म व तत्त्वज्ञानाच्या स्वीकारात केलेली असली, तरी त्यांच्या अब्राह्मणी अन्वेषणपद्धतीवर प्राच्यविद्यापांडित्याची ब्राह्मणी छाप पडल्याशिवाय राहिली नाही. 'हू वेअर द शूद्राज' या पुस्तकातील विवेचनाचे सार सांगताना ते म्हणतात, की आद्य आर्य समाज त्रैवर्ण्य (ब्राह्मण, क्षत्रिय व वैश्य) असून तेव्हा नंतरचे शूद्रवर्णीय हे सूर्यवंशी आर्य क्षत्रिय होते; पण ब्राह्मणांनी त्यांना उपनयनवंचित केल्यामुळे ते चौथा शूद्र वर्ण बनले.[११] याउलट फुलेंचे म्हणणे असे, की त्रैवर्ण्य इराणी वा आर्यांनी बाहेरून येऊन येथील आर्येतर वर्णवर्गविहीन समाजास गुलाम केले.[१२] फुलेंच्या या प्राक्वैज्ञानिक (proto-scientific) प्रतिपादनात आंबेडकरांनी बदल करायला मुख्यतः कारणीभूत झाले राजवाडे ! ते 'राधामाधव' मध्ये सांगतात, की आद्य भारतीय आर्य समाज प्रथम त्रैवर्ण्य होता व शूद्रांशी **समन्वयातून** तो चातुर्वर्ण्य बनला.[१३] चातुर्वर्ण्यात आल्याने शूद्रांची रानटी, अस्पृश्य व ओंगळ स्थिती कायमची पालटून ते ग्राम्य, स्पृश्य व सोंगळ झाले, असे प्रतिपादून ते ब्रिटिश राज्यर्त्यांच्या वंशश्रेष्ठत्वाचे अनुकरण करतात. ही ब्राह्मणी अन्वेषणपद्धत डांगेंनी मार्क्सची शुद्ध ऐतिहासिक भौतिकवादी पद्धत म्हणून गौरवली व स्वीकारली.[१४] 'भारतीय विवाहसंस्थेचा इतिहास' या राजवाड्यांच्या पुस्तकाला लिहिलेल्या प्रस्तावनेत त्यांनी या ब्राह्मणी मार्क्सवादी अन्वेषणपद्धतीचा पुनरुच्चार केला आहे. (प्रस्तावनालिखाणाची ता. २५–१२–७६ आहे.)

याचा फायदा जनसंघ–रा. स्व. संघ घेतल्यावाचून कसा राहील ? भारतीय मजदूर संघाचे नेते द. बा. ठेंगडी त्यांच्या–'दलित समस्या–एक विचार' या पुस्तिकेत सांगतात, की भारतीय समाज आद्यावस्थेत (मार्क्सवाद्यांच्या म्हणण्याप्रमाणे वर्गवर्णविहीन) एकसंधावस्थेत नसून आंबेडकरांच्या म्हणण्याप्रमाणे तो गावकुसाबाहेरचे 'मोडलेले' लोक व गावकुसातले न मोडलेले लोक यात दुभंगलेला होता आणि बुद्धप्रणीत अहिंसा प्रचलित झाल्यानंतरही हे मोडलेले लोक गोमांसभक्षक राहिल्याने ते **आपोआप** अस्पृश्य झाले.[१५]

कांबळेंची अन्वेषणपद्धत अर्थातच अब्राह्मणी आहे. तिने अब्राह्मणी वारशाच्या नकारात्मक अंगावर व मार्क्सवादी अन्वेषणपद्धतीच्या परंपरानिष्ठतेवर कितपत मात केली आहे हे या परीक्षणात बघायचे आहे.

वर्णव्यवस्था

ऋग्वेदात पुरुषसूक्ताखेरीज वैश्य शब्द आढळत नाही असे नमूद करून कांबळे मत व्यक्त करतात, की ऋग्वेदात आलेल्या विश् शब्दाचाच अर्थ वैश्य होत असावा.[१६] संस्कृत व्याकरणात मते मांडून चालत नसते. ऋग्वेदोत्तर काळात विश् हा शब्द वैश्य शब्दाचा पर्यायवाची म्हणून वापरला गेल्यामुळेच वर्णवाचक झाल्याचे म्हणता येते. निघंटु हा वैदिक शब्दकोष ऋग्वेदाच्या उपलब्ध संस्करणापेक्षा जुना आहे. त्यात वैश्य शब्द नाही, फक्त विश् आहे.[१७] तेथे तो मनुष्य**गणाचे** पर्यायवाची असलेल्या २५ शब्दांपैकी एक आहे, वर्णवाचक नाही. म्हणजे निघंटु-काळात वैश्य वर्ण नव्हता.

निघंटूने ब्रह्म व क्षत्र हे शब्द दिलेले आहेत.[१८] तसेच ब्रह्मणस्पति व ब्राह्मणः व्रतचारिणः हे शब्द.[१९] ब्रह्मन्‌चे अपत्य ते ब्राह्मण व क्षत्रचे अपत्य ते क्षत्रिय अशी व्युत्पत्ती असल्यामुळेही हे दोन वर्ण असलेला समाज निघंटुकाळात असला पाहिजे.

द्विपद् हा शब्द गुलामासाठी ऋग्वेदात अनेक ठिकाणी वापरला गेलेला आहे त्यावरून ऋग्वेदीय समाजात गुलामगिरीची प्रथा होती हे सिद्ध होते. दास या शूद्रपूर्व गुलामवाचक शब्दाचा अर्थ शेतीकामे करणारा असा होतो. उषा ही दासप्रवर्ग देते असे १.९२.८ ही ऋचा सांगते.[२०] यावरून निघंटुकाळात गुलामगिरीवर आधारलेला क्षत्रिय, ब्राह्मण व दास या तीन वर्णांचा समाज होता हे स्पष्ट होते. केरळच्या हिंदू समाजात तिसरा वैश्य वर्ण नाही, असे ई. एम्. एस्. नंबुद्रिपाद नमूद करतात.[२१] केरळचे प्रशासन ब्राह्मणी स्मृतींनी नाही तर मातृवंशक मरुमकट्टायम् कायद्याने होत आले. म्हणजे मातृवंशक अब्राह्मण त्रैवर्ण्य समाजाचा प्रवाह निघंटुकाळापासून आजपर्यंत अक्षुण्णपणे वाहात आलेला आहे हे स्पष्ट होते. ही ऐतिहासिक वस्तुस्थिती प्राचीन ऋग्वेदीय समाज ब्राह्मण, क्षत्रिय व वैश्य या पितृवंशक त्रैवर्ण्याचा होता हा कांबळेंचा सिद्धांत खंडित करते.

आक्रमक आर्य गण पशुपालक व म्हणून पितृवंशक असल्याने त्यांच्या अभ्यासातून आद्य भारतीय वर्ण-संस्थेचा उगम शोधणे चुकीचे ठरेल. मातृवंशक समाजाचा पूर्ववर्ती समाज मातृसत्ताक व स्त्रीसत्ताक असतो हे कोणीही अमान्य करू शकत नाही. स्त्रीसत्ताक समाजाचे अभिजात उदाहरण खासी आदिवासींचे आहे. या शतकाच्या पूर्वार्धापर्यंत ते स्त्रीसत्ताक होते. १९ व्या शतकाच्या अखेरीस लेफ्टनंट कर्नल पी. आर. टी. युर्डान या ब्रिटिश अधिकाऱ्याने त्यांचा चक्षुर्वैसत्यं वृत्तांत 'द खासीज' या पुस्तकात लिहून ठेवलेला आहे. इरावती कर्वेंनी त्यांच्या– 'किनशिप ऑर्गनायझेशन इन इंडिया' या अभिजात ग्रंथात भारतीय स्त्रीसत्ता व मातृवंशकता यांवर मौलिक प्रकाश टाकलेला आहे. कुल (clan) ते गणापर्यंत (tribe) खासींचे शासन व पौरोहित्य स्त्रियाच करीत असत. या समाजात पुरुषाचे स्थान संततीला निमित्तमात्र एवढेच होते. हा समाज वरकड उत्पादन करू शकत नसल्याने तो वर्गसदृश वर्ण विकसित करू शकला नाही.[२२] राष्ट्रीदेवी वाक्‌ची १०.१२५ व ४.३० ही अनुक्रमे ऋग्वेदीय व अथर्ववेदीय सूक्ते दुर्गास्तोत्र म्हणून भाविक पठण करतात. राष्ट्रीदेवी म्हणजे स्त्रीसत्ताक गणराज्याची राणी. या सूक्तात ती म्हणते– 'आद्य यज्ञकर्ती मी आहे !' गणसमाजाची ही जननी स्त्री होती. भारताचा आद्य ब्रह्मन् ऋत्विज् (priest) वसिष्ठ होता. विश्वामित्र सोडून बाकी वसिष्ठासह सप्तर्षि अनार्य होते, मातृवंशक होते. सप्तर्षि आद्य गोत्रकर्ते होते. देवासुरांचा आद्य पुरोहित वृत्र हा मातृवंशकतेमुळे ते पद प्राप्त करू शकला. आणि ब्रह्मन्‌चा मूळ अर्थ पुरोहित वर्ण नाही तर केवळ पुरुष, संततीला निमित्तमात्र असा होता. स्त्रीत जन्मजात निहित असलेली शासनपौरोहित्याची कार्ये पुरुषाने स्वतःकडे घेतल्यानंतरही त्या अवस्थेत अपरिहार्यपणे असलेली मातृवंशकता नष्ट करून पितृवंशकता प्रस्थापित केल्याशिवाय ही वर्णकार्ये जन्मसिद्ध कशी होणार ? म्हणून आद्य त्रैवर्ण्यावस्थाही जन्मसिद्धतेवर आधारलेली होती हे कांबळेंचे प्रतिपादन असिद्ध ठरते.

क्षत्रचाही मूळ अर्थ होता स्त्री. स्त्रीसत्ताक समाजात वर्गसदृश नसलेले दोनच वर्ण होते : क्षत्र (स्त्री) व ब्रह्मन् (पुरुष). वर्ण व वर्ग या शब्दांचाही मूळ अर्थ होता गणार्ध (moiety) वा विश्वार्ध. विश्वाचे वर्णवर्ग होते द्यावा–पृथिवी (आकाशदेव व भूदेवी). या वैश्विक वर्णवर्गांच्या देवविवाहातून पाऊस पडून मानवगण व निसर्गाचे पुनरुत्पादन होते हा आद्य भारतीय मानवसमाजाचा विश्वास. वैश्विक

वर्णवर्गांना ते करायला लावावे म्हणून गणाच्या वर्णवर्गांनी गणयात्रेत उन्मुक्त समागम करायची आणि गणाचे सर्वोत्कृष्ट प्रतिनिधी असलेल्या राष्ट्रीदेवी व तिचा नियुक्त ब्रह्मन् आणि धर्मपती (sacred consort) यांनी देवविवाह करायची माया करावी हा तदनुषंगिक विश्वास. आद्य भारतीय वर्ण व त्यांचे प्रयोजन हे असे होते पण पुस्तकाच्या प्रारंभीच कांबळेंनी सिंधुसंस्कृतीचे महत्त्व नगण्य लेखल्यामुळे वर्णसंस्थेचा आर्यपूर्व उगम दाखवणारे पुरावे त्यांच्या अभ्यासाच्या आवाक्यात येऊ शकले नाहीत.

आद्य वर्णांची जन्मसिद्धता प्रमाणित करण्यासाठी कांबळे दोन उदाहरणे देतात : एक विश्वामित्राचे व दुसरे देवापीचे. विश्वामित्राला ऐतरेय ब्राह्मण, पंचविंश ब्राह्मण, महाकाव्ये व निरुक्त हे क्षत्रिय वा राजन् वा राजपुत्र म्हणतात हे कांबळे नमूद करतात.[२४] विश्वामित्राच्या ब्राह्मणत्वाचेही पुरावे ते देतात. या विरोधाभासाचा वास्तविक मेळ घालण्याऐवजी ते विश्वामित्राच्या ब्राह्मणत्वाच्याच पुराव्यांना प्रमाणभूत मानतात. वास्तविकता काय होती ? यजमान हा मुळात केवळ यज्ञ करवणारा नव्हता, तर स्वत: यज्ञकर्म करणारा ऋत्विज्ही होता. प्रबाहण जैवलि हा पांचाल रार्जषि उद्गातृ ऋत्विज् असल्याचे छांदोग्य उपनिषद (१.८) आपल्याला सांगते. राजक गणांचे राजे सामंतप्रथाक (feudal) राजे नव्हते, तर रार्जषि वा धर्मराज (priest king) होते. रार्जषि हा समास राजन् व ऋषि या दोन शब्दांपासून बनलेला आहे. ऐतरेय ब्राह्मणच सांगते की विश्वामित्र हा जह्नूंचा अधिपती होता व तो गाधिपुत्र वा गाधिगोत्रीय असल्यामुळे त्याच्या दैववेदाचा ज्ञाता होता. पण तो पितृवंशक व म्हणून आर्य असल्यामुळे अनार्य वर्णसंस्था जन्मसिद्ध होती हे सिद्ध करण्यासाठी त्याचे उदाहरण उपयोगी पडू शकत नाही.

देवापि हा १०.९८ या ऋग्वेदीय सूक्ताचा ऋषी होता तर निरुक्तानुसार तो कौरव्य राजपुत्र होता, ही परस्परविरोधी वस्तुस्थिती कांबळे नमूदक रतात. पण, देवापि राजत्याग करून ब्राह्मण नाही ' मुनि ' झाला असा प्रतिवाद करून ते निष्कर्ष काढतात, की देवापि हा जन्मसिद्ध क्षत्रियच होता. शंतनूने केलेल्या यज्ञात देवापीने होतृ ऋत्विजाचे काम केल्याचे १०.९८.७ ही ऋचा सांगते असे नमूद करून ते प्रतिवाद करतात, की केवळ घरच्या कौटुंबिक यज्ञात ऋत्विजाचे काम केल्याने कोणी ब्राह्मण बनू शकत नव्हता.[२५] पहिली गोष्ट म्हणजे बुद्धपूर्व गणसमाजात यज्ञ ही संस्था **कौटुंबिक** नव्हती. कारण त्या काळात कुटुंब ही संस्थाच जन्माला आलेली नव्हती. त्या काळात यज्ञ म्हणजे गणाची ठराविक काळानंतर भरणारी गणपरिषद् (tribal assembly) होती. परिषद् ही गणाची श्रेष्ठतम शासनसंस्था होती. जेवढे द्विज (उपनीत वा अभिसिंचित) तेवढे तिचे पारिषद. ती वृद्धिवर्षाच्या अधिक महिन्यात भरे. केरळची महामखम् गणपरिषद् दर बाराव्या वर्षी भरे. तीत कालबाह्य कायदे (समय) रद्द होत, आवश्यक ते नवे कायदे संमत होत आणि नवा लोकनियुक्त रार्जषि अभिषिक्त केला जाई.[१६] दुसरी गोष्ट म्हणजे चातुर्वर्ण्य गणराज्यात ब्राह्मण व क्षत्रिय हे वर्ण परस्परवर्जक (mutually exclusive) नव्हते. त्यांचे मायिक नाते देवविवाहाचे कसे होते हे वर दाखवलेलेच आहे. केरळात क्षत्रिय स्त्री व नंबुद्री ब्राह्मण यांच्या संबंधम्मधून झालेले अपत्यच अस्सल क्षत्रिय मानले जाई, असे इरावतीबाई सांगतात.[२७] क्षत्र लोपामुद्रा व ब्रह्मन् अगस्त्य यांच्या देवविवाहातून दोन्ही वर्णांचे संवर्धन झाले, असे १. १७९ हे ऋग्वेदीय सूक्त सांगते. हा स्त्रीसत्ताक देवविवाह चातुर्वर्ण्य गणराज्यात नियोगाच्या रूपात अवशिष्ट राहीला. राम, लक्ष्मण व भरत हे अनुक्रमे कौसल्या, सुमित्रा व कैकयी यांनी ब्रह्मन् ऋष्यशृंगशी केलेल्या नियोगातून झाले. दमयंती व तिचे भाऊ राजर्षी भीमकाच्या महिषीने ब्रह्मन् दमनशी केलेल्या नियोगातून जन्मले. ही झाली क्षत्रिय संतानांची उदाहरणे. याउलट महाभारताचा कर्ता व्यास हा दाशकन्या क्षत्रिया सत्यवती व ब्रह्मन् पराशर यांच्या ' संबंधम् ' मधून जन्मल्यामुळे जरी क्षत्रिय होऊ शकत होता तरी ब्राह्मण झाला. शिलप्पदिकारम् या तामिळ महाकाव्याचा कर्ता इळंको अथिकल हा प्राचीन केरळचा राजपुत्र होता; पण त्याने आपला भाऊ सेनगुत्तुवन् याच्यासाठी राजत्याग करून तो ऋत्विज् झाला. इळंकोचा अर्थच ऋत्विज् होतो.

उपनयन (initiation) हे जगभरच्या सर्व गणसमाजांचे वैशिष्टच होते. भारतीय गणसमाजाचे अनन्य वैशिष्टच हे, की प्रत्येक वर्णाचे उपनयन वेगळ्या प्रकारचे होते. अब्राह्मणी त्रैवर्ण्य दासप्रथाक गणसमाजात वैश्य हा तिसरा द्विज वर्ण नसल्यामुळे त्यात कांबळेंनी प्रतिपादलेला वैश्य वर्णाच्या जन्मसिद्धतेचा प्रश्नच उद्‌भवत नाही. तो प्रश्न फक्त ब्राह्मणी चातुर्वर्ण्य शूद्रप्रथाक समाजाच्या बाबतीत उद्‌भवतो. वैश्याचा मूळ अर्थ सामान्य गणपरिषद असा होत असल्याने तो ब्राह्मण व क्षत्रिय गणपरिषदांइतकाच गणाच्या मूळ पूर्वजेशी रक्ताच्या नात्याने बांधलेला होता. गणपरिषदेत जातीने भाग घ्यायचा आणि गणसभेत आपले गणवृद्ध निवडून पाठवायचा वैश्यवर्णीयाला ब्राह्मण व क्षत्रिय वर्णीयांइतकाच अधिकार होता. यज्ञकर्माचाही त्याला ब्राह्मण व क्षत्रिय वर्णीयांइतकाच अधिकार होता. वैश्यवर्णीय सूत कर्ण हा अंगराज होऊ शकला व कौरव सैन्याचा सेनापती. धर्मशास्त्रानुसार शेती, गोपालन व व्यापार ही कामे ब्राह्मण व क्षत्रियांना निषिद्ध होती. यावरून ही **उत्पादक** गणकर्मे जे **विश्** करू लागले ते श्रमअप्रतिष्ठेमुळे कालांतराने तिसरा द्विज वर्ण बनले हे स्पष्ट होते. कर्णाची व्यथा होती-"मी क्षत्रिय म्हणून जन्मूनही मला क्षत्रियाचे संस्कार लाभले नाहीत."[२८] म्हणजे जातकर्मादी संस्कार वैश्याचे झाल्यामुळेच तो वैश्य झाला. पण कृष्ण त्याला पांडवपक्षाला येऊन कुरूंचा क्षत्रिय अधिपती व्हायला सांगतो. (स्वत: कृष्ण कंसवधापर्यंत यादवांच्या गोपदासांमध्ये वाढला आणि कंसवधानंतर अभिसिंचित होऊन क्षत्रिय झाला. म्हणून शिशुपालाने त्याची राजसूय यज्ञपरिषदेत भोजांचा गुलाम व कंसाचा दासमुकादम अशी निर्भर्त्सना केली.[२९]) यावरून आद्य त्रैवर्ण्यातला वैश्य वर्ण जन्मसिद्ध होता हे कांबळेंचे विधानही गैरलागू ठरते.

शूद्र वर्ण

स्वातंत्र्याच्या उंबरठ्यावर लिहिलेल्या-'हू वेअर द शूद्राज' या पुस्तकामध्ये शूद्र हे मुळात राज्यकर्ते क्षत्रिय होते हे सिद्ध करायच्या प्रयासामागे आंबेडकरांचे उद्दिष्ट होते : आजचे अतिशूद्र राज्यकर्ते होऊन जातिव्यवस्था नष्ट करतील. स्तालीन मेल्याचे ऐकताच शोषितांचे राज्य आणणारा दलित (चांभार) नेता गेला म्हणून आंबेडकर रडले असे म्हणतात. मार्क्सचा 'भांडवल' लिहिण्यामागे उद्देश होता : भांडवलदारी समाज हा अंतिम वर्गसमाज असून सर्वहारांच्या क्रांतीचा उंबरठा आहे हे सिद्ध करणे. एंगल्सचा-'खाजगी मालमत्ता, कुटुंब व शासनसंस्था यांचा उदय' हे पुस्तक लिहायचाही उद्देश तोच होता : माणसाने माणसाला गुलाम करण्यापूर्वी मानवसमाज हजारो वर्षे आद्य साम्यवादात राहात होता हे सिद्ध करणे. शूद्रोत्पत्तीच्या रहस्यात आजची अतिशूद्रमुक्ती दडलेली आहे.

दास शब्दाचा मूळ अर्थ होता परगणीय. परगणीय दासदस्यूंना मारणारा व गुलाम करणारा म्हणून इंद्राला वैदिक आर्य अमित्रहन् व असुरघ्न म्हणत. गणप्रथाक काळात परगणीय तेवढे अमित्र वा शत्रू मानले जात. शूद्र शब्दाचा मूळ अर्थ तोच होता: परगणीय. विदुर गृहदासीच्या पोटी जन्मला, तरी महाभारत म्हणते, की शूद्रेच्या पोटी, शूद्रयोनीत जन्मला.[३०] यावरून बुद्धपूर्व समाजात दास व शूद्र हे दोन्ही शब्द गुलाम वर्णाचे पर्यायवाची होते असे दिसते.

विधुर जातकात विधुर हा कुरु गणाच्या दासवर्णाचा मुकादम (कत्ता वा खत्ता) असल्याचे दाखवले आहे. तो दासांचे चार प्रकार असल्याचे सांगतो: (१) आमायदास (गृहदासीच्या पोटी जन्मलेला), (२) धनक्रीत, (३) स्वयंदास, व (४) भयदास (युद्धजित). यात गृहदास हा मूलभूत प्रकार असू शकत नाही. कारण गृहदासाची पूर्वजा बाकी तिन्हींपैकी कोणत्या तरी एका प्रकारे दासी झालेली असली पाहिजे. स्वयंदास थोडेच असू शकत. तत्कालीन प्राकृतिक अर्थव्यवस्थेत (natural economy) वस्तुविनिमय वा चलनात पैसा कमी असल्याने दासशूद्र वर्णाची मुख्य भरती क्रीतदासांमधून होणे शक्य नव्हते. म्हणून या वर्णाची मुख्य भरती युद्धजित दासांमधूनच होऊ शकत होती. पांडव गणाने तक्षकशासित नाग गणाचा संहार करून त्याचे किंकर नावाचे राक्षसदास आपले गणदास केले.[३१] बुद्धाच्या शाक्य गणाचे नागमुंड दास असेच युद्धजित होते. राजवाडे, डांगे व ठेंगडी म्हणतात त्याप्रमाणे दासशूद्र वर्ण 'समन्वयातून' नाही, अमानुष संघर्षातून जन्मला व वाढला.

त्याच्या वध (प्राणांतिक यातना), बंध (शृंखलाबद्धता) व निरोध (कारावास व खाणीत काम) यातून वर्णव्यवस्थापक दासप्रथासमाज भरभराटला, असे महाभारत सांगते.[३२]

राजसूयदिग्विजयात नकुलाने सरस्वतीकाठचा शूद्र गण जिंकला असे महाभारत म्हणते.[३३] सिकंदरच्या सेनापतींनी त्यांच्या भारतवृत्तांतात शौद्रायण गणाचा उल्लेख केलेला आहे. तैतिरिय संहितेने शूद्र वर्णाचा साम वैराज असल्याचे म्हटले आहे.[३४] भवभूतीने उत्तररामचरित नाटकात रामाने वध केलेला शंबूक वैराज लोकात गेल्याचे दाखवले आहे. वैराज्य एक प्रकारचे गणशासन असल्याचे आणि ते उत्तर कुरू व उत्तर मद्रात प्रचलित असल्याचे ऐतरेय ब्राह्मण सांगते. जयस्वादलांनी वैराज्यचा अर्थ अराजक शासन, ज्यात सबंध जनपद शासनाचा अभिषेक करून घेते, असा लावला आहे.[३५] वैराज्य हा शब्द विराटवरून बनला आहे. विराट म्हणजे राष्ट्रीदेवी. आर्यांनी जिंकून दासशूद्र करण्यापूर्वी शूद्रगण सार्वभौम स्त्रीसत्ताक वा मातृवंशक होते. ते भारताची आद्यतम मातृदेवता निर्ऋतीचे संतान, नैर्ऋत होते. नंतरच्या भारतीय इतिहासात ते निर्ऋती दुर्गेचे उपासक राहिले. फुलेंचा प्राक्वैज्ञानिक कयास द्रष्टा ठरला आहे.[३६]

त्यांच्यावर दासशूद्रत्वाचा धार्मिक शिक्कामोर्तब करण्यासाठी त्यांचा अभिसिंचनाचा (उपनयनाचा) अधिकार हिरावून घेतला गेला. उपनयनवंचित केल्यामुळे आर्य (स्वतंत्र) शूद्र झाले, हा आंबेडकरांच्या निष्कर्षाचा गाभाही अचूक ठरला आहे. पण सिंधुसंस्कृतीच्या अनार्य नैर्ऋतांनी कितीतरी शतके अगोदर याच प्रकारे तिसरा दास वर्ण निर्मिलेला होता एवढी भर यात घातली पाहिजे !

वर्णव्यवस्था की जातिव्यवस्था ?

वर्णव्यवस्था व जातिव्यवस्था यात फरक करायला कांबळे तयार नाहीत. अस्पृश्यता वर्णव्यवस्थेच्या प्रारंभापासून होती हे सिद्ध करण्यासाठी 'दीक्षिताने शूद्राशी बोलू नये' आणि 'अग्निहोत्रार्थच्या गाईचे दूध शूद्राला काढू देऊ नये' हे अनुक्रमे शतपथ व तैत्तिरीय ब्राह्मणांचे पुरावे[३७] ते देतात. जातिव्यवस्थेची अनन्यता, अचलता, अपरिवर्तनीयता व अस्पृश्यता सिद्ध करायच्या प्रयासामागे तिची अनन्य अमानुषता सिद्ध करायचा त्यांचा हेतू कितीही स्तुत्य असला तरी तो भारतीय इतिहासाने सिद्ध केला पाहिजे.

जाति हा शब्द बुद्धकाळापासून प्रचलित झाला[३८]. हीन जाती म्हणजे चंडाल, वेण, निषाद, रथकार व पुक्कुस असा अर्थ विनयपिटकाचे भाष्य देते. त्रिपिटके व जातक कथा यावरून चांडाल व पुक्कुस (भंगी) या हीन जाती अस्पृश्य झालेल्या होत्या असे दिसते. पण, क्षत्रिया कुंतीने दासशूद्र विदुराशी नियोग करून युधिष्ठिराला जन्म दिला आणि पांडवांच्या तेरा वर्षांच्या वनवासकाळात ती विदुराघरी राहिली, कृष्ण शिष्टाईसाठी हस्तिनापुराला आला तेव्हा तोही विदुराघरी उतरला, दमयंती व द्रौपदी या सैरंध्री दासी म्हणून राजस्त्रियांचा शृंगार करीत असत, इ. उदाहरणांवरून दासशूद्रवर्ण बुद्धपूर्वकाळात अस्पृश्य नव्हता हे सिद्ध होते.

या ऐतिहासिक वस्तुस्थितीवरून असा निष्कर्ष निघतो का, की वर्णव्यवस्था ही जातिव्यवस्थेपेक्षा कमी अमानुष होती ? डांगे व चाननांचा अपवाद वगळला तर बाकी मार्क्सवादी प्राच्यविद्यापंडित वर्णव्यवस्थेला भारतीय गुलामगिरीच्या समाजाचे रूप मानायला तयार नाहीत. राम बिलास शर्मांच्या मते गुलामगिरीसाठी समाजात भरपूर पैसा खेळता असला पाहिजे आणि दासांच्यां खरेदीविक्रीसाठी त्यांचे बाजार असले पाहिजेत. म्हणजे, त्यांच्या व इतर सर्व मार्क्सवादी प्राच्यविद्यापंडितांच्या दृष्टीने गुलामांमध्ये क्रीतदासांचे प्राधान्य असले तरच तो समाज दासप्रथाक असू शकतो. माझ्या पुस्तकाच्या ११ व्या प्रकरणात मी सिद्ध केले आहे, की बुद्धपूर्व भारतात दासांचे जनावरांप्रमाणे बाजार होते आणि त्यात ते पैशांनी वा वस्तूंनी खरीदले जात होते वा त्यांच्या बदल्यात वस्तू विकत घेतल्या जात होत्या.[४०] जागतिक वाङ्मयात गुलामाची सर्वांत शास्त्रीय व्याख्या बुद्धाने केलेली आहे जी आम्ही लेखाच्या प्रारंभी दिली आहे.[४१] अशी व्याख्या दासप्रथाअंताची सामंतप्रथाक क्रांती करणाऱ्या बुद्धाशिवाय दुसरा कोण करू शकणार ? ज्याचे सर्व प्रकारचे स्वातंत्र्य हिरावून घेतले गेलेले आहे, मग ते गृहदासीच्या पोटी जन्मल्यामुळे असो वा बाजारात खरीदल्यामुळे असो वा 'स्वेच्छेने' दास्य पतकरल्यामुळे असो वा

अनुक्रमणिका

युद्धात पकडला वा जिंकला गेल्यामुळे असो, तो दास हीच शास्त्रीय व्याख्या आहे. या व्याख्येनुसार दासाप्रमाणे शूद्रही गुलाम वर्ण होता. दासशूद्रवर्णाची वास्तविक अमानुषता त्याच्या 'द्विपादत्वात' होती आणि त्याचे श्रेय चतुष्पादांच्याच श्रमाचा विस्तार मानले जाण्यात होती. चतुष्पादांप्रमाणेच तो जन्मत होता व डागला जात होता, रात्रंदिवस राबवला जात होता, खरीदला वा विकला जात होता, झोडपला व मारून टाकला जात होता. त्यांच्या जीवनाची ही वास्तविक व तत्कालीन अमानुषता समजून न घेतल्यामुळेच त्या काळावर अस्पृश्यतेची अमानुषता कालनिरपेक्षपणे लादायचा प्रयत्न होतो.

वर्णव्यवस्था व जातिव्यवस्था एक मानल्यामुळे कांबळेंनी बुद्धोत्तर भारतीय सामंतप्रथेचा अध्यारोप बुद्धपूर्व भारतीय समाजावर केला आहे–

१) राजपद वंशपरंपरा होते.[४२]

२) क्षत्रियवर्ण राजा व सामंत (noble) यांनी बनलेला होता.[४३]

३) बलि म्हणजे खंडणी (tribute) वा कर (tax) होता.[४४] कर राजा व सामंत यांना प्रजेकडून तिचे जीवित व मालमत्ता यांचे संरक्षण करण्यासाठी मिळत होता.[४५]

४) ब्राह्मण ब्रह्मदेयधारक होते तर सामंत जागिरदार. सामंत आपल्या जमिनी दास वा कुळांकडून कसून घेत.[४६]

५) ब्राह्मण अकरद होते.[४७]

६) वैश्य वर्णात जाती होत्या.[४८] तो करद होता.[४९] वैश्यांत जमीनदारही होते.[५०]

७) शूद्रांना यज्ञाचा अधिकार भारतीय इतिहासात केव्हाही नव्हता. शूद्र अधन होते. ते शेतमजूर व घरगडी होते.[५१] ते अस्पृश्य होते.[५२]

आपण एकेका मुद्याचा विचार करू या.

१) मानवसमाज गणावस्थेत अराजक होता आणि त्याने खाजगी मालमत्ता, कुटुंब व शासनसंस्था विकसित करण्यापर्यंत मजल गाठली तेव्हाच राजपद जन्माला आले, या मॉर्गन व एंगल्स यांच्या प्रतिपादनाचा प्रभाव देवीप्रसाद चटोपाध्यायांसारख्या दिग्गज मार्क्सवादी पंडितावरही आहे. फ्रेझरने त्याच्या प्रचंड संशोधनातून सिद्ध केले आहे, की राजपद वर्गपूर्व कृषिप्रधान समाजात कृषिमायेसाठी जन्माला आले. जगभर स्त्री हीच शेतीची जननी असल्यामुळे राजपदाचीही जननी तीच होती. ज्या गणराज्याचा राजा हीनांग असतो तेथे इंद्र पाऊस पाडीत नाही अशी वैदिक समाजाची श्रद्धा होती.[५३] यावरून स्त्रीसत्तेतही सर्वोत्कृष्ट स्त्रीच गणपरिषदेकडून राजपदी नियुक्त केली जात असे हे स्पष्ट होते.

राजपद पितृवंशक झाल्यानंतरही त्याची राजसूय यज्ञात लोकनियुक्तता अक्षुण्ण राहिली. शाल्वांचा राजर्षि द्युमत्सेन आंधळा झाला म्हणून त्यांनी त्याला पदच्युत केले.[५४] देवापि हा प्रतीपाचा ज्येष्ठ पुत्र असूनही त्याला त्वचारोग असल्यामुळे कुरूंच्या गणवृद्धांनी त्याचा राज्याभिषेक करायचे नाकारले.[५५] तीच अवस्था धृतराष्ट्राची.[५६]

कंसाने राजपद मातृवंशकतेऐवजी पितृवंशक करायचा प्रयत्न करताच यादवांनी कंसवध करून इसवीपूर्व ९ व्या शतकात भारतातला आद्य अराजक संघगण स्थापायची क्रांती केली.[५७] ६ व्या शतकात गुप्तांनी शेवटचा यौधेय संघगण नष्ट करीपर्यंत दासप्रथाक गणसमाजाची ही सर्वोच्च अवस्था भारातात प्रचलित राहिली. महावीराचा वज्जि व बुद्धाचशाक्य हे असेच अराजक संघगण होते.

२) बुद्धपूर्व काळातील दासशूद्रप्रथाक गणराज्यांच्या शासकवर्गासाठी सामंत (noble) हा शब्दप्रयोग मार्क्सवादी प्राच्यविद्यापंडितही सरधोपटपणे करीत असतात. ६.३०.१०० या पाणिनीय सूत्रानुसार जनपदांच्या या द्विज स्वामींना जनपदिन् असे म्हणत असत.

जनपदाचे व जनपदनिवासी गणाचे नाव गणाच्या क्षत्रियवर्णाच्या नावावरून पडते असे आपल्याला पाणिनीय व्याकरण सांगते. म्हणजे ज्या मूळ क्षत्र पूर्वजेपासून तो गण विस्तारला तिच्या नावाने ते जनपद व तो गण ओळखला जाई. याचा अर्थ हा होतो, की अब्राह्मणी गणराज्याचे द्वैवर्ण्य जनपदिन् वा ब्राह्मणी गणराज्याचे त्रैवर्ण्य जनपदिन् मूळ गणपूर्वजेशी रक्ताच्या नात्याने बांधलेले होते. पण बुद्धकाळापासून मगध, कोसल, वत्स व अवंती ही जी नव्या प्रकारची राज्ये उदयाला आली, त्यांचे शासन द्विजजनपदिनांऐवजी राजे व सामंत करायला

लागल्याचे दिसते. म्हणून या नव्या राजांना क्षत्रिय मानले जात नसे आणि मग नंदापासून क्षत्रिय वर्णच नष्ट झाला असा पुकारा ब्राह्मणी पुराणांनी केला. यानंतरच्या काळात कोणतीही लष्करी जमात वा जात राज्य स्थापन करू शकू लागली. प्रत्येक नवे सामंतप्रथाक जनपद अनेक विघटित वा मांडलिक गणांचे बनलेले असल्यामुळे त्या जनपदाची प्रजा इतःपर रक्ताच्या वा गणघटकत्वाच्या पाशाने बांधलेली असावयाच्या ऐवजी केवळ भौगोलिक पाशांनी बांधलेली असू लागली.

(३) बुद्धपूर्व दासप्रथाक गणसमाजाच्या उत्तररंगात बलि या संस्थेला जरी कराचे जुलमी स्वरूप यायला लागले होते तरी गणसमाजात कर ही अगणी संस्था असू शकत नव्हती. बलीचा पर्यायवाची वैदिक शब्द आहे भाग. गणधनांचे गणसभासदात समान वाटप करताना दैवते व राजा यांचे जे भाग काढले जात त्यांना बलि म्हणत. त्याचप्रमाणे युद्ध व गणोत्सव यासाठी गणसभासदांकडून जो फाळा केला जाई त्यालाही बलि म्हणत. वज्जि संघगणाचा धम्म (घटना) सांगताना बुद्ध अशा बलीचा उपदेश करतो.[५८] वेतनी खडे सैन्य हे सामंतप्रथाक शासनसंस्थेचे एक अंग होते; म्हणून त्याच्यासाठी रयतेपासून कर वसूल करावा लागे. परंतु बुद्धपूर्व गणसमाजात गणाचे सर्व द्विज परिषद हेच स्वयमेव सेना, गणसेना असत. संग्राम या वैदिक शब्दावरूनही गणसेनेचे हे स्वरूप स्पष्ट होते. सम्+ग्राम म्हणजे युद्धार्थ गणाच्या सर्व घटक ज्ञातिकुलांनी जमा होणे. ही ज्ञातिकुलेच युद्धार्थ बलिभाग देत आणि युद्धलुटीचा बलिभाग वाटून घेत.

(४) ब्राह्मणांचे ब्रह्मदेय-अग्रहार व देशमुखपाटलांची वतने या सामंतप्रथाकालीन खाजगी मालमत्ता होत्या. गणसमाजात गणाच्या संबंध शेतीला राष्ट्र म्हणत. तिच्यावर मालकीहक्क गणाच्या द्विज स्वामींचा असे. राजसूय यज्ञोत्सवात राष्ट्र गणभूमीच्या होणाऱ्या फेरवाटपात घटक कुलांना कुलक्षेत्रे कबजेहक्काने कसायला मिळत. या फेरवाटपात राजाला सीता क्षेत्र आणि ज्ञाती व वर्णांच्या मुख्यांना कर क्षेत्रे दिली जात. दासप्रथाक गणसमाजात राष्ट्र गणभूमी दासशूद्रांकडून कसली जाई. शाक्य संघगणाचे राष्ट्र नागमुंड गणदास कशीत. समाजाचे मुख्य उत्पादन, कृषिउत्पादन, दासशूद्र करीत; म्हणून हा समाज दासप्रथाक होता.

सामंतांची शेती दास व कुळांकडून कसली जाई, या कांबळेंच्या विधानाला जातककथा व सुलतानकालीन भारतीय इतिहास पुष्टी देतात. परंतु, बहुसंख्य जमीन स्वतंत्र शूद्र शेतकऱ्यांच्या **मालकीची** असून ती ते स्वकुटुंबीय व अतिशूद्र जातींच्या वेतनी कर्मकरांकडून कसून घेत. अतिशूद्र जातींच्या शेतमजुरांचे श्रम वैतनिक असल्यामुळे जसे ते दासश्रम नव्हते त्याचप्रमाणे ते निमस्वतंत्र व बद्ध (bonded) असल्याने भांडवलदारी समाजातील औद्योगिक कामगारश्रम नव्हते. ते सामंतप्रथाक श्रम होते. म्हणून हा समाज सामंतप्रथाक होता. ते श्रम जन्मसिद्ध व्यवसाय करणाऱ्या जातींचे होते; म्हणून भारतीय सामंतप्रथाक समाजाचे स्वरूप जातिव्यवस्थाक होते. ते दासश्रमापेक्षा जास्त प्रगत व उत्पादक होते; म्हणून त्यांनी भारतीय इतिहासातली महत्तम समाजक्रांती केली.

५) अब्राह्मणी त्रैवर्ण्य व ब्राह्मणी चातुर्वर्ण्य दासप्रथाक गणसमाजांमध्ये ब्राह्मण एक द्विजवर्ण म्हणून बलिभागाला पात्र होता, म्हणजेच अकरद होता. पण अराजक संघगणांमध्ये क्षत्रिय व दास हे दोनच वर्ण असल्यामुळे अशा जनपदात राहणारे ब्राह्मण व वैश्य करद होते.

६) बुद्धपूर्व काळात सूत हे वैश्य वर्णाचा भाग होते. ते रथकार, सारथी व भाट होते. पण त्यांचा वैश्यवर्णातील एक जात म्हणून कोठेही उल्लेख नाही. नंबुद्रिपाद सांगतात, की केरळची नायर जात क्षत्रिय, वैश्य व शूद्र या तिन्ही वर्णांची कार्ये पार पाडी.[५९] पण तिच्यात व्यवसायवाचक पोटजाती पडल्या नाहीत. वर्णव्यवस्थेत जातिव्यवस्था पाहायचा कांबळेंचा हा आणखी एक अनैतिहासिक, तत्त्वज्ञानाच्या परिभाषेत सत्कार्यवादी प्रयत्न आहे. वर्णव्यवस्थेपेक्षा जातिव्यवस्था ही जास्त प्रगत उत्पादनाची व श्रमविभाजनाची पद्धत आहे असे मान्य केल्यास माणूस वर्णजातिव्यवस्थेचा समर्थक बनतो अशी कांबळेंची समजूत दिसते.

त्रिपिटकावरून बुद्धकाळात अनेक सेट्ठी वा कस्सक गहपति अनेक दासगामांचे व शेकडो करिष जमिनीचे मालक असल्याचे आपल्याला दिसते. पण

अनुक्रमणिका

ही सर्व उदाहरणे नवोदित सामंतप्रथाक राज्यातच सापडतात, वज्जि वा शाक्य यांसारख्या संघगणांमध्ये नाही. संघगणांमधल्या सेट्ठींपाशी असलेल्या संपत्तीची जी तपशीलवार यादी त्रिपिटके देतात, त्यात जमिनीचा उल्लेख नाही. कारण सर्व जमीन संघगणाच्या, क्षत्रियांच्या मालकीची होती.

(७) शूद्र **वर्ण** व शूद्र **जाती** यात कांबळे गल्लत करतात. बुद्धोत्तर जातिव्यवस्था ब्राह्मण व शूद्र या दोन महावर्णांत विभाजित झाल्यानंतर शूद्र वर्ण एका बाजूला शेतकरी व कारागीर या अनिरवसित वा स्पृश्य जातींमध्ये तर दुसऱ्या बाजूला अतिशूद्र वा निरवसित वा अस्पृश्य जातींमध्ये विभाजित झाला. भिल्लांसारख्या आदिवासी जमाती अतिशूद्रात, पण स्पृश्य म्हणून, भरती होत गेल्या.

शूद्र अयज्ञ राहिले हे विधान बुद्धपूर्व काळातील संघगणांना लागू पडत नाही. कारण संघगण हा समाजप्रकार राजर्षिपद, ब्राह्मणवर्ण व त्यांचे कर्मकांड नष्ट करण्यातून जन्माला आला. बुद्धकाळापर्यंत उत्तर भारतभर पसरलेल्या या समाजप्रकारात शूद्र वर्ण नसून दासवर्ण होता. म्हणून दासवर्ण अयज्ञ होता हे संभाव्य विधानसुद्धा निरर्थक ठरते.

अब्राह्मणी त्रैवर्ण्य व ब्राह्मणी चातुर्वर्ण्य राजकांमध्ये अनुक्रमे दास व शूद्र वर्ण हे अयज्ञ होते. सामंतप्रथाक राज्ये संघगणांच्या शवांवर जन्माला आल्याने यज्ञ ही संस्था तिच्या गणपरिषद् या मूळ स्वरूपात इतःपर उरली नाही. ती सामंतप्रथाक राजे, सामंत व धनाढ्य ब्राह्मण यांनी राजकीय प्रभुत्व, धार्मिक हितसंबंध व सामाजिक प्रतिष्ठा यांखातर करायचा केवळ विधी बनली. मग पूर्वमीमांसा तत्त्वज्ञानात वाद सुरू झाला : सधन शूद्राला यज्ञ करायचा अधिकार आहे की नाही? त्याचवेळी धर्मशास्त्रे शूद्रांसाठी यज्ञ करणाऱ्याला कडक शिक्षा फर्मावतात. यावरून धनिक शूद्रांना ब्राह्मण ऋत्विज् मिळत होते असे दिसते ! सबंध वर्णजातिव्यवस्थाक काळात शूद्र अयज्ञ राहिले यांसारखी विधाने करण्यातून कांबळे परत्वे सरदेसाईंचे पुढील विधान पुष्ट करतात : 'आपल्याकडे...शूद्रांचे आणि अतिशूद्रांचे ...उठाव का झाले नाहीत ?'[६०]

वर्णव्यवस्थेच्या सबंध काळात दासशूद्र वर्णकायद्यानेच अधन होता. जातिव्यवस्थेत मात्र श्रेष्ठी, गृहपती (शेतकरी जातीतला वरचा थर), कारागीरांच्या काही श्रेणी (guild सदृश संस्था) धनाढ्य झालेल्या दिसतात. मृच्छकटिक नाटकात अवंतीच्या श्रेष्ठीगल्लीत राहणारा चारुदत्त ब्राह्मण राहू शकला. बरेचसे यवन जातिव्यवस्थेत सामावून घेतले गेले. अशा उदाहरणांवरून बौद्ध धर्माचा भर ओसरून तो नववैदिक धर्माकडून पराभूत होईपर्यंत जातिव्यवस्था घट्ट झालेली नव्हती असे स्पष्टपणे दिसते.

सर्व अतिशूद्र जाती व जमाती मात्र सबंध जातिव्यवस्थाकाळात अधन राहिल्या.

क्षत्र–ब्रह्म संघर्ष

भारतीय इतिहासातील क्षत्रिय विरुद्ध ब्राह्मण संघर्षाचा सिद्धांत निराधार असल्याचे कांबळे मानतात.[६१] उपनिषदातील अध्यात्मवादाचे तत्त्वज्ञान क्षत्रियांनी निर्मिले हे काही प्राच्यविद्यापंडितांचे प्रतिपादन विपर्यस्त असल्याचे ते म्हणतात. उत्तर-ऋग्वेदीय काळापासून ब्राह्मणकाळापर्यंत ब्राह्मणांनी जी परब्रह्माची कल्पना विकसित केली त्यातून भारतीय अध्यात्मवादाची अनन्य विचारवास्तू तयार झाली असे सिद्ध करायचा ते प्रयत्न करतात. यापुढे जाऊन ते निर्वाळा देतात, की कर्मवाद व पुनर्जन्मवाद वजा केल्यास जीवात्मा व परमात्मा यांच्या ऐक्याची ही कल्पना समतेचा भव्य आदर्श होती.[६२]

या एकूण प्रतिपादनामागे एक धारणा इतर दलितांप्रमाणे त्यांच्याही मनात काम करीत असल्याचे दिसते : जातिव्यवस्थाविरोधी समतेच्या संघर्षात दलितांचे खरे शत्रू ब्राह्मण राहिलेले नसून मराठे झालेले आहेत. जातिव्यवस्थासंरक्षणाचे धुरीणत्व ब्राह्मणांबरोबर मध्यम जातींचे हितसंबंधीही करायला लागलेले आहेत ही वस्तुस्थिती असली, तरी वर्णजातिधर्माचे अधिकृत तत्त्वज्ञान असलेल्या ब्राह्मणी वेदांताला समतेचे तत्त्वज्ञान म्हणून गौरवण्याने जातिव्यवस्थाअंतक समतेचा संघर्ष कसा पुढे जाणार आहे ?

ब्राह्मणांनीच अध्यात्मवादाची उभारणी केली ही तरी वस्तुस्थिती आहे काय? ब्राह्मण विरुद्ध क्षत्रिय या वरिष्ठतम द्विज वर्णांच्या संघर्षाआड झालेला खरा संघर्ष प्राच्यविद्यापंडितांनी न शोधल्यामुळे तो

केवळ वर्णश्रेष्ठत्वासाठी झालेला जातीयवादी संघर्ष होता अशी धारणा रूढ होऊ शकली. ऋग्वेदाच्या १०. १२१ या अर्वाचीन सूक्तात प्रजापतीच्या रूपाने एकेश्वरवाद जन्माला येऊन त्याचा जो विकास ब्राह्मण साहित्यात झाला, त्यातून उपनिषदातली ब्रह्मन्–आत्मन् ही कल्पना परिणत झाली, म्हणून अध्यात्मवाद– ब्रह्मवादाचे प्रवर्तक ब्राह्मण होते असे कांबळे प्रतिपादतात.[६३] अध्यात्मवादी अद्वैताचा जनक असलेल्या प्रजापतीची सृष्टिकर्ता म्हणून मीमांसा ब्राह्मणात आद्यतम मानल्या गेलेल्या ऐतरेय ब्राह्मणाने केलेली आहे असे ते नमूद करतात.[६४] या ब्राह्मणाचा कर्ता महिदास ऐतरेय हा इतरा नावाच्या स्त्रीचा पुत्र होता, असे छांदोग्य उपनिषदावर (३.१६.७) भाष्य करताना शंकराचार्य सांगतात. महिदास म्हणजे भूमाताउपासक. म्हणून तो आर्य नाही, अनार्यच असू शकतो. एतरेयाने रचलेल्या या ब्राह्मणाला शंकराचार्यांनी यज्ञदर्शन, यज्ञाचे तत्त्वज्ञान, असे म्हटले आहे. हे यज्ञदर्शन पितृपरंपरेने आले की मातृपरंपरेने ? बृहदारण्यक उपनिषद् आपल्याला सांगते, की भुज्यु लाह्यायनि व उद्दालक आरुणि हे महाश्रोत्रिय ब्राह्मण यज्ञ शिकण्यासाठी मातृवंशक मद्र (पंजाब) देशात पतंचल काप्याकडे राहिले होते.[६५] या उपनिषदाच्या वाजसनेयि– वंशीय आचार्यांच्या यादीत काप्य हा कापी नावाच्या स्त्रीचा पुत्र असल्याचे नमूद केलेले आहे.[६६] इतर सर्व वाजसनेयि आचार्यही मातृवंशक असल्याचे ही यादी सांगते.* या काप्याची पत्नी व पुत्री अनुक्रमे आथर्वण व आंगिरस गंधर्व अंगात येऊन पृच्छकांच्या तत्त्वज्ञानात्मक प्रश्नांची उत्तरे देत असत. म्हणजे यज्ञदर्शन काय पण शुद्ध दर्शनही मातृपरंपरेने आलेले असल्याचे यावरून दिसते.

क्षत्र म्हणजे मुळात स्त्री हे लक्षात घेतले म्हणजे : 'तत्त्वज्ञानाचे उपनिषद (गुप्त ज्ञान) प्रथम केवळ क्षत्राकडे होते', असे जे राजर्षी प्रवाहण जैवलि उद्दालकाला सांगतो त्याचे 'उपनिषद' उलगडू शकते. स्त्रीकडून यज्ञदर्शन मिळवण्यासाठी जसा पुरुषाला संघर्ष करावा लागला तसाच तिच्याकडून मिळवलेले मातृवंशक राजत्व पितृवंशक करण्यासाठी त्याला सांख्य या आद्य स्त्रीसत्ताक दर्शनाविरोधी संघर्ष करावा लागला. **साम्यवादी स्त्रीसत्ताक प्रकृतीऐवजी पुरुषाला परमतत्त्व करायच्या विषमतावादी पुरुषसत्तेच्या प्रयासातून अद्वैती वेदांताची उभारणी झाली.[६८] भारतीय तत्त्वज्ञानातला आद्य क्षत्र विरुद्ध ब्रह्म संघर्ष हा असा होता.**

प्रजापति ते ब्राह्मण ते ब्रह्मन् असा जो अद्वैती वेदांताचा प्रवास कांबळे रेखाटतात तोही यथातथ्य नाही. छांदोग्य उपनिषदावर भाष्य करताना शंकराचार्य अध्यात्माची व्याख्या करतात : ज्यातून विश्व उत्पन्न होते व ज्यात लय पावते असे तत्त्व.[६९] पण हे ब्रह्मतत्त्व मुळात भौतिक असल्याचे सत्यकाम जाबालच्या ब्रह्मावरून आपल्याला दिसते. अनार्य व मातृवंशक जाबालला हे भौतिक ब्रह्म सोळा कलांचे व चार पादांचे असल्याचे आढळते.[७०] जाबाल हे शाल्वांमधले एक क्षत्रिय कुल होते असे २.४.५८ या पाणिनीसूत्रावरील महाभाष्य सांगते. हे भौतिक ब्रह्म वा विश्व निर्माण कसे होत असे ? ते आपल्याला १०.९० हे ऋग्वेदीय पुरुषसूक्त सांगते–

'सर्व चराचर भूते त्याचा (पुरुषाचा) केवळ पाव हिस्सा आहेत आणि त्याचे अमर तीन हिस्से स्वर्गात आहेत.'[७१]

या सूक्ताची ५ वी ऋचा सांगते, की मेध्य पुरुष हा विराट्पासून जन्मला. विराट् म्हणजे स्त्रीसत्ताक गणराज्याची राष्ट्रीदेवी. ती स्वगणातल्या सर्वोत्कृष्ट ब्रह्मन्‌शी नियतकालिक देवविवाह करी. हा ब्रह्मन्–पुरुष द्यो वा चंद्रदेवाचा मानवी प्रतिनिधी. चंद्र वा सोम हा वनस्पतींचे अधिदैवत. ब्रह्मन्-पुरुषाबरोबर निसर्ग वृद्ध होऊ नये म्हणून ती त्याचा दर चार वर्षांनी अधिक महिन्यात पुरुषमेध करी. त्याच्या शवाशीं संभोग करून त्याचे वीर्य (मेध) स्वयोनीत ओतायची आणि त्याद्वारे चंद्राचे भूमातेत शोषायची कृषिमाया करी. यातून ती स्वतःचे व भूमातेचे सुपीकीकरण (fertilisation) करी. मग त्याचे चार तुकडे करून ती विश्वसर्जनाची माया करी. तो षोडशकल चंद्रदेवाचा प्रतिनिधी. म्हणून ती शेवटी त्याचे सोळा तुकडे (अवदाने) करी व तो महाप्रसाद

* या वाजसनेयि आचार्यांची आद्यतम आचार्या होती नैर्ऋती वाक्. शूद्र हे वाजसनेयि असल्याचे धर्मशास्त्र सांगते.[६७]

सर्व गणपरिषद खाई. भवभूतीचे मालती–माधव हे नाटक नरमांसाला महामांस म्हणते. कराला दुर्गेला नरबली देताना हे नाटक दाखवते. **राष्ट्रीदेवीने अनेक ब्रह्मन्–पुरुषांशी देवविवाह करून विश्वसर्जन करायची ही कृषिमाया मातृवंशक दासप्रथाक गणसमाजात सांख्य दर्शनात परिणत झाली. हे आद्य भारतीय दर्शन कपिला या क्षत्र स्त्रीने रचले.**

प्रजापतीच्या आत्माहुतीतून विश्वसर्जनाची ब्राह्मणातील मीमांसा कांबळे नमूद करतात.[७२] मूळ पुरुषमेध ब्राह्मणात प्रतीकात्मक व पूर्ण पुरुषसत्ताक झालेला आहे. प्रजापतीचे विश्वसर्जन तपसद्वारे होते. प्रवाहणप्रणीत पंचाग्निविद्येतील श्रद्धा या शब्दाचा अर्थ पाणी असल्याचे शंकराचार्य सांगतात. श्रद्धा वा तपस् म्हणजे वीर्य. पण प्रजापतीचे वीर्य वा मेध भूमातेच्या योनीत पडून विश्वाचे पुनरुत्पादन होण्याऐवजी ते आता स्वयमेव विश्वसर्जक बनते ! पितृसत्ताक दासप्रथाक गणसमाजात केवळ राजाचे अस्तित्वच पाऊस पाडू शकते या नव्या धारणेचे हे यज्ञदार्शनिक प्रक्षेपण होते.

पण स्वगणराज्यातल्या स्त्रीसत्ताकतेच्या अवशेषांविरुद्ध आणि परस्त्रीराज्यांविरुद्ध संघर्ष चालूच राहिला : उ० रामाचा मलद–करूषांची राणी ताटका व जनस्थानाची राणी शूर्पणखा यांच्याविरुद्ध. राजर्षीला स्वगणराज्यात अजूनही गणसभेच्या संमतीवाचून व गणपरिषदेच्या शिक्कामोर्तबावाचून काहीही करता येत नव्हते. म्हणून राजर्षी हा एका बाजूला ब्राह्मणवर्ण व कर्मकांडी धर्म आणि दुसऱ्या बाजूला तत्त्वज्ञान यांच्या साहाय्याने निरंकुश होऊ लागला. पुरुषमेध आता त्याला बळी देण्याऐवजी १८४ गणदास व शूद्रांना बळी देऊन होऊ लागला. जनकासारख्या राजर्षींनी सांख्य तत्त्वज्ञानाला पुरुषसत्ताक बनवायचे पाऊल टाकले. पण या तत्त्वज्ञानात प्रकृतीपेक्षा पुरुष श्रेष्ठ झालेले असले, तरी अजूनही ते अनेक होते. प्रकृति वा स्त्री अजूनही उर्वरित अधिकार बाळगून होती. म्हणून काशींचा अजातशत्रु व केकयांचा अश्वपति या राजर्षींनी अद्वैती अध्यात्मवाद उभारणीचे पुढचे पाऊल टाकले.

उद्दालक आरुणीसारखे महाश्रोत्रिय तत्त्वज्ञानी ब्राह्मण अजूनही कर्मकांडाच्या प्रत्यक्ष क्रियेत अडकलेले असल्याने सर्वजीववादापर्यंतच (hylozoism) मजल मारू शकले. पण राजर्षी मात्र कर्मकांडाचा ज्ञाता असूनही प्रत्यक्ष क्रियेपासून मुक्त असल्याने यज्ञदर्शनाच्या पदार्थांचे (categories) अमूर्तीकरण (abstraction) करू शकत होता. ब्रह्मज्ञानाचा गर्व मिरवणारा ब्राह्मण बालाकि गार्ग्य अजातशत्रूला उत्तरादाखल प्रथम सूर्यात, नंतर चंद्रात, नंतर वीजेत, नंतर आकाशात, नंतर वाऱ्यात, नंतर अग्नीत, नंतर पाण्यात, नंतर आरशात, नंतर शब्दात, नंतर दिशेत, नंतर छायेत, नंतर शरीरात असणारा पुरुष (जीव वा आत्मा) म्हणजेच ब्रह्म असल्याचे सांगतो. त्याला निरुत्तर करून अजातशत्रु सांगतो, की विज्ञानमयतेतून सर्वव्यापी झालेला विराट पुरुषच ब्रह्म आहे.[७३]

पंचशाल औपमन्यव, सत्ययज्ञ पौलुषि, इंद्रद्युम्न भाल्लवेय, जन शार्कराक्ष्य, बुडिल आश्वतराश्वि व उद्दालक आरुणि हे महाश्रोत्रिय ब्राह्मण : 'आत्मा काय व ब्रह्म काय, हे जाणण्यासाठी अश्वपतीकडे गेले. अश्वपतीने एकेकाला आत्मा काय हे विचारले. पंचशालने स्वर्ग, सत्ययज्ञने सूर्य, इंद्रद्युम्नने वारा, जनने अवकाश, बुडिलने पाणी व उद्दालकने पृथ्वी, अशी उत्तरे दिली. अश्वपतीने मग सांगितले, की हे सर्व मिळून वैश्वानर आत्मा (परमात्मा) होतो.'[७४]

या सर्व विवरणात हे राजर्षी विज्ञानमय पुरुषाचे वा वैश्वानर आत्म्याचे राजर्षींशी समीकरण करताना दिसतात. म्हणजे अजून ते क्षत्रियदर्शन होते. याज्ञवल्क्याने एका बाजूला या राजर्षिप्रणीत परतत्त्वाला व्याख्यातीत करून राजर्षींची अडचण निवारली, तर दुसऱ्या बाजूला त्याचे निश्चित नामकरण ब्रह्म करून ते ब्राह्मणदर्शन बनवले !

दुर्योधनाने कुरूंचे गणशासन षंढवत् बनवल्याचे भीष्मादी गणवृद्ध महाभारतात सांगतात. यादव गणराज्यात कंसाने निरंकुशतेची क्रिया पराकाष्ठेला नेली. येथून निरंकुश राजेशाहीच्या बाजूचा ब्राह्मणवर्ण व तीविरुद्धचा क्षत्रियवर्ण यांच्यात संघर्ष सुरू होतो. गोपदासांमध्ये वाढलेल्या कृष्णाने हा संघर्ष दास्यमुक्तीचा असल्याचा आभास उभा करून त्यांच्या व यादव क्षत्रियांच्या साहाय्याने कंसवध करून भारतातला पहिला अराजक दासप्रथाक संघ-

गण स्थापला. तेव्हापासून बुद्धकाळापर्यंत संघगणांचे अधिकृत तत्त्वज्ञान पुरुषसत्ताक सांख्य राहिले.

पण या नवजात संघगणावर मगध व नंतर शाल्व या राजकांची आक्रमणे होत राहिली. स्वगणसंरक्षणार्थ कृष्णाने पितृसत्ताक कौरव राजकाविरुद्ध स्त्रीप्रधान पांडव राजकाची बाजू घेऊन प्रथम मागध राजकाचा काटा काढला व नंतर शाल्व राजकाचा. स्त्रीप्रधान व पितृसत्ताक राजकांमधील संघर्ष महाभारतीय युद्धापर्यंत गेला. या महासंघर्षाच्या समर्थनार्थ कृष्णाने संघगणप्रणीत पुरुषसत्ताक सांख्यदर्शन व राजकप्रणीत ब्रह्मदर्शन यांच्या समन्वयातून अद्वैती वेदांतदर्शनाची सृष्टी केली. राजकांचे मग हे बुद्धकाळापर्यंत अधिकृत दर्शन राहिले.

दासप्रथाक उत्पादनाचा परमोच्च विकास करणारी द्वैवर्ण्य संघगणराज्ये बुद्धकाळापर्यंत उत्तर भारतभर पसरली. संघगणांच्या विस्ताराबरोबर एका बाजूला ब्राह्मणी वेदांत व क्षत्रिय पुरुषसत्ताक सांख्य यांचा संघर्ष तीव्रतर होत गेला, तर दुसऱ्या बाजूला शूद्र दासवर्णाचे शोषणपीडन पराकोटीला जाऊन स्त्रीचे अवशिष्ट अधिकार निःशेष झाले. यातून बुद्धकाळापर्यंत सबंध वर्णव्यवस्थाक गणसमाज आसन्नमरणावस्थेला येऊन पोहोचला. आणि मग बुद्धाच्या प्रतीत्यसमुत्पादी क्षत्रदर्शनाने वर्णव्यवस्थासमर्थक ब्राह्मणी वेदांत व दासप्रथासमर्थक महावीरप्रणीत क्षत्रीय अनेकांतवाद यांच्याविरुद्ध निर्णायक संघर्ष उभारला.

शोषित वर्ग वा वर्णजाती जोपर्यंत मुक्तीचे भवितव्य व्यावहारिक व वैचारिक दृष्टचा आपल्या हाती घेऊ शकत नाहीत तोपर्यंत त्यांच्या असंतोषाचे नेतृत्व शोषक वर्ग वा वर्णजातींपैकी कोणीनाकोणी करणारच. वासाहतिक काळात जातिव्यवस्थाविरोधी लढचात अतिशूद्रांबरोबर शूद्र मराठा व माळी जातींचेही हितसंबंध असल्याने ब्राह्मणेतर चळवळीचे नेतृत्व या दोन जातींनी म्हणूनच अपरिहार्यपणे केले. पण तेवढचाच अपरिहार्यपणे हा अखेरचा ब्राह्मण विरुद्ध क्षत्रिय संघर्ष ठरलेला आहे.

कांबळेंच्या प्राच्यविद्यापांडित्याची झेप मोठी आहे; पण त्यावर अब्राह्मणी अन्वेषणपद्धतीने ज्याप्रमाणे प्रत्यक्षपणे मर्यादा टाकलेल्या आहेत त्याप्रमाणे अप्रत्यक्षपणे ब्राह्मणी अन्वेषणपद्धतीने.

संदर्भ—

१. मोहंमद हबीब, पॉलिटिक्स अँड सोसायटी ड्यूरिंग द अर्ली मीडिव्हल पीरियड, खंड. १, पा. ८ इ.

२. काशीप्रसाद जयस्वाल, हिंदू पॉलिटी, पा. ३१.

३. रा. शं. वाळिंबे, साहित्यातील संप्रदाय, पा. १–६.

४. व्ही. आय. लेनिन, सिलेक्टेड वर्क्स, दोन खंडात, पा. १६३.

५. कार्ल मार्क्स, आर्टिकल्स ऑन इंडिया, पीपीएच, १९४५, पा. २४–२५.

६. बी. आर. आंबेडकर, ॲनिहिलेशन ऑफ कास्ट, पा. ३८–३९.

७. देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय, इंडियन फिलॉसफी, पा. १०१.

८. धनंजय कीर व स. गं. मालशे (सं.) महात्मा फुले, समग्र वाङ्मय पा. ७२–७३, ३६७–३६८.

९. उक्त, पा. ७२–७७.

१०. उक्त, पा. १२२.

११. बी. आर. आंबेडकर, हू वेअर द शूद्राज, पा. XIV–XV.

१२. कीर व मालशे (सं) उक्त, पा. ३६७–३६८.

१३. वि. का. राजवाडे, राधामाधव, पा. १४४–१४५.

१४. एस. ए. डांगे, इंडिया : फ्रॉम प्रिमिटिव्ह कम्युनिझम टु स्लेव्हरी, पा. १०१–१०३.

१५. द. बा. ठेंगडी, दलित समस्या–एक विचार, पा. आठ–दहा.

१६. बी. आर. कांबळे, कास्ट अँड फिलॉसफी इन प्री-बुद्धिस्ट इंडिया, पा. ५०.
१७. लक्ष्मण सरूप, निघंटु अँड निरुक्त, २. ३. ५.
१८. उक्त, २. ७. २४; २. १०. २४; १. १२. ४५; २. १०. ९.
१९. उक्त ५. ४. ७; ३. १३. ७.
२०. शरद पाटील, दासप्रथाक गुलामगिरी, नवभारत, जुलै ७६ ते मे ७७
२१. ई. एम. एस. नंबुद्रिपाद, केरळ : यस्टर्डे, टुडे अँड टुमॉरो, पा. ३३–३४.
२२. शरद् पाटील, स्त्रीसत्ता, नवभारत, सप्टें.–ऑक्टो. ७५.
२३. उक्त, ब्रह्मन्, नवभारत, फेबु.–मार्च ७६.
२४. बी. आर कांबळे, उक्त, पा. ६६–६७.
२५. उक्त, पा. ६९–७२.
२६. शरद् पाटील, यज्ञ, नवभारत, एप्रिल–मे ७६.
२७. इरावती कर्वे, किनशिप ऑर्गनायझेशन इन इंडिया, पा. २९५, ३७६–३७७.
२८. रा. शं. वाळिंबे, राधेय कर्ण, पा. १६०.
२९. महाभारत, २. २४. २६.
३०. उक्त, १.१०५.३०; १.१०७.१८.
३१. महाभारत, २.३.२८–२९.
३२. उक्त, १२. २६२. ३८–३९.
३३. उक्त, २.३२.१०.
३४. तैत्तिरीय संहिता, ७.१.४–६.
३५. काशीप्रसाद जयस्वाल, उक्त, पा. ८१–८२.
३६. कीर व मालशे (सं.), उक्त, पा. ३६७–३६८.
३७. बी. आर. कांबळे, उक्त, पा. ९७.
३८. पां. वा. काणे, हिस्टरी ऑफ धर्मशास्त्र, खं. २, भा. १, पा. ५४–५५, २३.
३९. जगदीश काश्यप (सं.), विनयपिटक, पाचित्तियपालि, पा. ९–११.
४०. शरद् पाटील, दासप्रथाक गुलामगिरी, नवभारत, फेब्रु. एप्रिल १९७७.
४१. जगदीश काश्यप (सं.), दीघनिकायपालि, सीलक्खन्धवग्गो, २.७.७२ ; देवराज चानना, स्लेव्हरी इन एन्शंट इंडिया, पा. ६४.
४२. बी. आर. कांबळे, उक्त, पा. ४९–५०.
४३. उक्त, पा. ४६.
४४. उक्त, पा. ५२.
४५. उक्त. पा. ४९, ८९.
४६. उक्त, पा. ८३, ८९.
४७. उक्त, पा. १२२, १२८.
४८. उक्त, पा. ९४.
४९. उक्त, पा. ८८.
५०. उक्त, पा. ९१.
५१. उक्त, पा. १०२–१०३.
५२. उक्त, पा. ९७.
५३. महाभारत, ५.१४७. २५; ५.१४९.२५.

५४. उक्त, ३.२९४.७–८.
५५. उक्त, ५.१४९.१५–२६.
५६. उक्त, ५.१४७.३९.
५७. शरद् पाटील, कृष्णाची पर व अपर ब्रह्मे, अनुष्टुभ, मे–जून ७८.
५८. जगदीश काश्यप (सं.), दीघनिकायपालि, महावग्गो, पा. ६०
५९. ई. एम. एस. नंबुद्रिपाद, उक्त, पा. ३३.
६०. एस. जी. सरदेसाई, भारतीय तत्त्वज्ञान : वैचारिक आणि सामाजिक संघर्ष, पा. १०२.
६१. बी. आर. कांबळे, उक्त, पा. ८.
६२. उक्त पा. ८–९.
६३. उक्त, पा. २०५.
६४. उक्त, पा. २०८.
६५. बृहदारण्यक उपनिषद्, ३.४.१; ३.६.१.
६६. उक्त, ६.५.
६७. पां. वा. काणे, उक्त, पा. १५५–१५६.
६८. शरद् पाटील, भारतीय तत्त्वज्ञानातील वैचारिक–सामाजिक संघर्ष आणि त्यांचे मार्क्सवादी आकलन, समाजप्रबोधनपत्रिका, नोव्हें.–डिसें. ७८.
६९. छांदोग्य उपनिषद्, ४.३.७.
७०. उक्त, ४.५–९.
७१. शरद् पाटील, यज्ञ, नवभारत, एप्रिल–मे ७६.
७२. बी. आर. कांबळे, उक्त, पा.२१६.
७३. बृहदारण्यक उपनिषद्, १.२.१.
७४. छांदोग्य उपनिषद्, ५.११–१८.

गो. रा. कुलकर्णी

मिथ व त्याचा प्रभाव :

आज आधुनिक युगात विज्ञानाच्या वाढत जाणाऱ्या प्रगतीबरोबरच मानवाच्या मनाचा कोंडमाराही वाढत चालला आहे. नित्य व्यवहारातील रुक्षता, मानवी संबंधातील औपचारिकता, धार्मिक अनास्था, गजबजलेले शहरी जीवन, विज्ञानाचे विनाशक रूप, जीवनाची अनिश्चितता इ० बाबींमुळे माणसाचे मन भयक्रांत झालेले आहे. समृद्धी व सुधारणा असूनही मानवी समाजात वाढत जाणारी हृदयशून्यता, संवेदनशून्यता त्याला बोचत आहे. विज्ञानाच्या मोहिनीरूपास भाळून माणसाने पारंपरिक धर्माची बंधने झुगारून दिली. 'मिथ'ला मिथ्या मानले. पुराणातील वांग्यांना कोणी विचारीनासे झाले. आजचा आधुनिक मनुष्य मध्ययुगातून फार पुढे आला आहे. जीवनात क्रांतिकारी परिवर्तन घडले आहे. त्याला जुने धार्मिक रीतिरिवाज व धार्मिक जीवन स्वीकारणे शक्य होत नाही. तसे ते स्वीकारणे शक्यही होणार नाही. परंतु आजच्या जीवनातील नीरसपणा, भकासपणा व अनिश्चितता या गोष्टींमुळे तो गोंधळून गेलेला आहे. मध्ययुगातील माणसाला अशी एक आस्था होती, की धर्मावलंबनाने जीवन सार्थक करता येते. युगाबरोबर ती आस्था पण गेली; परंतु नवे युग नवी आस्था देऊ शकले नाही. उलट ते एक भीषण नीरसता घेऊन आले. हरपलेला जीवनानंद मिळविण्यासाठी आधुनिक माणसाने कृत्रिम उत्तेजनेचे सर्व उपाय वापरून पाहिले; पण त्याचा एकटेपणा वाढीसच लागला. यामुळेच आजच्या सभ्य माणसाची दृष्टी प्राचीन असभ्य माणसाकडे वळली. जुना-पुराणा असभ्य माणूस आनंदाने नाचू शकत होता, खदखदून हसू शकत होता, पोटभर रडू शकत होता. जीवनातील या उत्कट संवेदनेस पारखा झालेला आधुनिक माणूस प्राचीन माणसाच्या त्या उत्कट संवेदनेच्या अखंड स्रोताचा शोध घेऊ लागला, त्या आदिम प्रेरणेचे स्वरूप पाहू लागला व त्यातून त्यास 'मिथ'चा अक्षय कोष सापडला असे म्हणावे लागेल.

'मिथ' (myth) हा शब्द ग्रीक 'माइथॉस' पासून झालेला आहे. त्याचा अर्थ आप्तवचन किंवा अतर्क्य कथन असा आहे. ॲरिस्टॉटलने त्याचा 'प्लॉट' या अर्थी उपयोग केलेला आढळतो. आपल्याकडे त्याचा अर्थ पुराकथा, पुराण-कथा, दैवत-कथा असा केला जातो, हिंदीमध्ये त्यासाठी 'मिथक' हा शब्द रूढ झालेला आहे.

सर्व मौलिक मिथस्‌चा सूर जरी एक असला, तरी निरनिराळ्या देशांत निरनिराळी मिथस् प्रचलित आहेत व तेथील समाज-जीवनावर ती फार मोठा प्रभाव करीत असतात. ग्रीक मिथस् प्रसिद्ध आहेत. आपल्याकडे पुराण-कथा आहेत. दोन्हीमध्ये एक फरक आहे. ग्रीकांचा प्राचीन धर्म लुप्त झाला आणि त्यातील मिथस् तेवढी उरली. त्यामुळे त्यांना धर्मनिरपेक्षत्व प्राप्त झालेले आहे. आपल्याकडील पुराण-कथांची धर्मापासून फारकत करता येत नाही.

सामान्यतः मिथ म्हणजे जिचा संबंध अतिप्राकृत घटनेशी अगर भावनेशी आहे, अशी परंपरागत कथा. ए. ए. मॅकडॉनल याने आपल्या 'वैदिक माइथॉलॉजी' या ग्रंथात म्हटले आहे, की संपूर्ण निसर्गास चेतन-सत्तेचा समूह मानणाऱ्या प्राचीन मानसिक दृष्टिकोनावर मिथ-कथा आधारलेली असते.[1] मानवी संस्कृतीच्या आदिम कालात मनुष्य व निसर्ग एकाच सार्वभौम जीवनात सहभागी होते. त्यावेळी चेतन मानवी मनाने निसर्गातील घटनांना आपल्या स्वतःच्या

१) वैदिक माइथॉलॉजी : ए. ए. मॅकडॉनल (हिंदी अनुवाद) १९६९; पृ. १

अनुक्रमणिका

माध्यमातून समजून घेण्याचा प्रयत्न केला. संवेदनेस प्रतिमेच्या (इमेज) रूपात संचित करण्याची प्रवृत्ती मानवी मनात असते. उपमा, रूपक, प्रतीक, मानवीकरण इ. त्याच प्रवृत्तीतून जन्मास येते. मानवी मनाने निसर्ग तत्त्वांच्या मानवीकरणाचा स्वभावतः प्रयत्न केला. केवळ एवढेच करून त्याचे समाधान होत नसते. माणसाची काव्यात्मक कल्पना-शक्ती अशा रूपाभोवती कथेचे जाळे विणू लागते आणि कालांतराने व स्थानांतराने त्यात भर पडू लागते. अशी खुललेली कथा आपल्या मूळ वस्तू-पासून फार दूर गेलेली असते. म्हणूनच मार्क शोररने म्हटले आहे, की मिथ म्हणजे आपल्या मूलभूत सहज प्रवृत्त्यात्मक जीवनाचा नाट्याविष्कार आहे.[२]

या आदिम अभिव्यक्तीस भाषाशास्त्राच्या दृष्टीने मॅक्समूलरने 'भाषेची विकृती' मानले आहे. त्याच्या मते मिथ अशुद्ध व विकृत व्युत्पत्तीतून जन्मास आल्यामुळे भाषेचे स्वाभाविक स्वरूप नष्ट होते. नंतरच्या काळात फ्राईडने मानसशास्त्राच्या आधारे मिथला 'मानसिक विकृती' मानले. फ्राईडने मिथ-मधील अभिव्यक्तीस स्वप्न मानले आणि त्याच्या-मते सर्व स्वप्नांचा उदय मानसिक विकृतीतून होत असतो. परंतु कार्ल युंग या मानसशास्त्रज्ञाने मिथ-बद्दल एका निराळ्या सिद्धांताची मांडणी केली, त्यास 'सामूहिक अचेतनाचा' (कलेक्टिव्ह अन-कॉन्शस) सिद्धांत असे म्हणतात.

कार्ल युंगच्या मते आदिम माणसाने जे पाहिले किंवा अनुभवले, त्याची त्याच्या मनावर एक प्रतिमा (इमेज) उमटली. युंगने या आद्य प्रतिमेस 'आर्के-टाइप' असे म्हटले आहे. ती प्रतिमा माणसाच्या मनात खोलवर रुतली व त्यावर त्याने मिथ-कथा बेतली. व्यक्तीचे जसे अचेतन मन असते तसे मानवी समाजाचेही एक सामूहिक अचेतन मन असते. त्यात अशा प्रतिमा अनुवांशिक संस्कार बनून रुजलेल्या असतात व त्या मिथच्या रूपाने व्यक्त होतात. अशा प्रकारे मिथची झालेली अभिव्यक्ती सर्वांच्या संवेदना जागृत करते. त्याने म्हटले आहे, की "मनुष्याच्या अचेतन मनाचे वरवरचे थर कमी-अधिक प्रमाणात निश्चितच वैयक्तिक असतात. मी त्यास 'वैयक्तिक अचेतन' असे म्हणतो. परंतु वैयक्तिक अचेतन मन हे त्याखालील खोलवर पसरलेल्या थरांवर अवलंबून असते. हे अचेतन मनाचे खोल थर वैयक्तिक अनु-भवावर अवलंबून नसतात, तसेच ते वैयक्तिकपणे मिळविलेलेही नसतात, तर ते जन्मजात असतात. या खोल थरांस मी 'सामूहिक अचेतन' असे म्हणतो. अचेतन मनाचा हा भाग वैयक्तिक नसून सार्वत्रिक आहे. वैयक्तिक चेतनेपासून त्याचा वेगळेपणा दाख-विण्यासाठी मी 'सामूहिक अचेतन' हा शब्द निवडला आहे. व्यक्तीची वर्तणूक त्यातच दडलेली असते व तेच त्याच्या वर्तणुकीस वळण लावते. कमी अधिक प्रमाणात हेच सगळीकडे व सर्व माणसांत असते. दुसऱ्या शब्दात सांगावयाचे तर तेच सर्व माणसांची ओळख पटवते. अशा प्रकारे ते एक साधारणीकृत चैतन्याची रचना करते व आपणा सर्वांमध्ये विद्यमान असलेल्या निर्वैयक्तिक स्वभावास जन्म देते[३]."

मिथ हे वास्तवापेक्षा भिन्न मानण्यात येते. मिथ-मध्ये वास्तवाचे भान नसते, हे खरे आहे; परंतु त्यातही वास्तवाचा अनुभव घेण्याचा प्रयत्न असतो. फक्त तो वस्तुनिष्ठ नसून व्यक्तिनिष्ठ असतो व माणसास अनुभवाच्या एका निराळ्या पातळीवर घेऊन जातो. माणूस त्याचा पुनःप्रत्यय घेऊ इच्छितो व त्यातूनच मिथची कथा सांगितली जाते किंवा अभिनयातून तिचा आविष्कार केला जातो. सी. ए. बरलँड म्हणतो, की "वास्तवाचे प्रतिबिंब आहेत या जाणिवेने सांगितल्या जाणाऱ्या किंवा बऱ्याच वेळा अभिनीत केल्या जाणाऱ्या कथा म्हणजे मिथ होय[४]." दशावतार, रामलीला, रासलीला इ. मिथचे नाट्यरूप होय.

मिथ एखादे सत्य कथन करते, पण त्यात बौद्धिक किंवा तार्किक संगती मुळीच नसते. त्याची स्वतःची अशी एक विशिष्ट कथनपद्धती असते. त्यात मोठी चित्रमयता असते; पण ती चित्रेसुद्धा विलक्षण अस-तात. त्यात विचार असतो; पण तो अद्भुत रीतीने

---

२) मिथ अॅण्ड मिथमेकिंग : सं. एच. ए. मरे; १९६८; पृ. ३५८

३) फोर आर्केटाईप्स्: सी. जी. युंग; १९७४; पृ. ३

४) सी. ए. बरलँडः मिथस् ऑफ लाइफ अॅण्ड डेथ; १९७६; पृ. १

मांडला जातो. उदाहरणार्थ राम–कृष्णादि देव अजन्मा आहेत, पण जन्मास येतात व तरीही ते अयोनिसंभव असतात. येशु ख्रिस्त, कर्ण इ० सारखे महापुरुष स्त्री-पुरुष मीलनाशिवाय जन्मास येतात. देवकीच्या गर्भाची स्थापना रोहिणीच्या उदरात होते. मिथमध्ये अमर देवता मर्त्य मनुष्य बनून अवतार धारण करतात, भांडतात, युद्धे करतात. आपल्या आवडत्या व्यक्तीस विजय मिळवून देण्यासाठी पक्षपात करतात. नावडत्या व्यक्तीस शिक्षा करतात. त्यांना मुले-मुली असतात. प्रसन्न झाल्यावर ते एखाद्यास स्वर्गात पाठवतात तर मेलेल्यास जिवंत करतात. मिथमध्ये देवांची किंवा देवसदृश वीर स्त्री-पुरुष, साधु-संत, काही प्राणी यांचीही कथा येते. विष्णूच्या मानवी अवताराबरोबरच त्याच्या मत्स्य, कूर्म, वराह या रूपांची कथा येते. त्याचबरोबर काही ऐतिहासिक व्यक्तींचाही त्यात समावेश असतो. सांस्कृतिक नेते (अगस्ती, राम, कौंडिण्य इ.), धर्म किंवा पंथ संस्थापक (बुद्ध, महावीर, शंकराचार्य, ज्ञानेश्वर, कबीर, नानक, इ.) ऋषि-मुनी (वसिष्ठ, विश्वामित्र, अत्री इ.) यांचीही देव म्हणून गणना केली जाते.

मिथमध्ये कशास देवरूप मिळेल, हे काही सांगता येत नाही. एखादा प्राणी (गोमाता, नागदेवता), अर्ध मानवी प्राणी (गणेश, नृसिंह, हनुमान, हयग्रीव), अनेक मुखे असणारे (ब्रह्मदेव, दत्तात्रेय), अशरीरी अस्तित्व (अनंग, परशुराम, अश्वत्थामा), मृत अस्तित्व (पितर), धरती (भूदेवता), पाणी देणारे मेघ (इंद्र, वरुण), सरिता (गंगामाई, कृष्णामाई, विधि-नियम देणारा (मनु), अजिंक्य शत्रू (अनार्यांसाठी आर्य), प्रेषित (येशू , महंमद), इंद्रजाल करणारा (यक्ष), वैद्य (अश्विनीकुमार, धन्वंतरी), वधिकाचा वध करणारा (राम), पर्वत (हिमालय), वनस्पती (तुळस, वड, पिंपळ) इ. असंख्य व्यक्ती, वस्तू अगर प्राणी अलौकिक मनुष्य-रूप धारण करून मिथ-कथेचे नायक अगर नायिका बनतात.

पण सर्वांत महत्त्वाची गोष्ट अशी, की अलौकिक असूनसुद्धा ही मिथ-चरित्रे मानवसदृश्य गुणावगुणांनी युक्त असतात. त्यांना राग-लोभ असतो. षड्विकार असतात. ते कामी-क्रोधी असतात. ते ईर्षा-द्वेष करतात, भांडाभांडी करतात, छल-कपट करतात. काळजी करतात, भितात. थोडक्यात, ते जरी अलौकिक तत्त्व असले तरीही त्यांना मातीचा स्वाभाविक धर्म चिकटलेला असतो. त्यांना मानवी जीवनातील संभाव्य संघर्षातून जावे लागते. माणसात जे जे काही चांगले वाईट आहे ते सर्व मिथ-चरित्रात असते. त्या शिवाय त्यात असेही काही असते, की ज्याची लालसा मानवी मनास असते. मानवाच्या आशा-आकांक्षा जरी अपूर्ण असल्या, तरी त्या त्याच्या जीवनाचे अभिन्न अंग बनून त्याचे पूर्ण चित्र तयार करतात. म्हणूनच मिथ-कथेतील पात्रे जन्मूनही अजन्मी असतात, मरूनही अमर असतात, भोगूनही अभोगी असतात, पापे करूनही पवित्र असतात आणि एवढ्याचसाठी ती दूर असूनही जवळची बनतात.

आदिम मानव निसर्गाच्या केवळ सान्निध्यातच नव्हता तर तो निसर्ग-तत्त्वांना आपले सचेतनत्व देऊन संपूर्ण विश्व-व्यापारात सहभागी झालेला होता. त्यावेळी त्या आदिम मानवाच्या मनास जे भावलं, जे त्याच्या बुद्धीस गावलं, त्याच्या कल्पनेने जे चितारलं आणि त्याच्या आकांक्षेने जे भारलं ते सारं त्याने मिथमध्ये गोवलं.

असे हे मिथ म्हणजे मानवाच्या पूर्वजांच्या जीवनयात्रेची गाथा होय. त्यात प्रत्येक पिढी स्वभावतः सहभागी होऊ पाहते. कळत-नकळत पूर्वजांचा तो अनुभव स्वतः घेण्याची माणसास आंतरिक ओढ असते. तशा प्रकारच्या संवेदना जागृत करून तो अज्ञात, अनंत व अखंड मानवतेशी एकरूप होऊ इच्छितो. जेव्हा मनुष्य आचाराने मिथमध्ये सहभागी होतो, तेव्हा धार्मिक कर्मकांडाचा उदय होतो. शांत, मुंज, प्रायश्चित्त, दीप-प्रज्वलन, तीर्थयात्रा इ. याची उदाहरणे आहेत. शांत, मुंज इ. विधींमध्ये नुसता रिबर्थ नाही तर रिफाइन्ड बर्थची कल्पना आलेली आहे. जेव्हा मनुष्य विचाराने मिथमध्ये सहभागी होतो, तेव्हा तत्त्वज्ञानाचा उदय होतो. प्रकृति-पुरुष, द्वैत-अद्वैत, माया, लीला इ. संकल्पना त्यातून आल्या आहेत आणि मनुष्य जेव्हा मनाने मिथमध्ये सहभागी होऊ लागतो, तेव्हा ललित-कला, साहित्य व धर्माचे भावात्मक स्वरूप उदय पावते. दुसऱ्या शब्दात सांगायचे झाले तर मानव-समाजाच्या मिथमधील

अनुक्रमणिका

शारीरिक, मानसिक व बौद्धिक सहभागातून जे निर्माण होते, त्यास आपण संस्कृती असे म्हणतो.

मिथची सत्ता जीवनाच्या सर्व स्तरांवर प्रभाव करून राहिली आहे. साहित्याचा तिच्याशी जवळचा संबंध आहे. आदिम मनुष्य आपल्या अचेतन मनातील संस्कार मिथमध्ये व्यक्त करतो. त्याचप्रमाणे लेखकही आपल्या अचेतन मनातील संस्कारांची अभिव्यक्ती साहित्यिक रचनेमध्ये करीत असतो. मिथ आणि साहित्य या दोन्हींची रचना प्रक्रिया समान आहे, परंतु दोन्ही गोष्टी एक नव्हेत. दोन्हीमध्ये सार्वभौम अनुभूती व्यक्त झालेली असते. दोन्हीमध्ये भाव-सत्य व वस्तु-सत्याचे तादात्म्य झालेले असते. दोन्हीमध्ये भाव व प्रतिमा यांचा अभिन्न संबंध असतो. असे असूनही दोन्हीमध्ये भिन्नता आहे. मिथमध्ये एखाद्या राष्ट्राच्या सामूहिक अचेतनाची अभिव्यक्ती असते. ते एक 'सामूहिक स्वप्न' असते तर साहित्यात लेखकाच्या वैयक्तिक अचेतनाची. ते एक वैयक्तिक स्वप्न असते. कदाचित् त्यामध्ये सामूहिक स्वप्नाचा अंश असू शकेल.

सर्व कालातील लेखकांनी आपल्या अभिव्यक्तिसाठी मिथचा आधार घेतलेला आहे. मिथ केवळ प्राचीन किंवा मध्ययुगातीलच साहित्याचा आधार नाही, तर आधुनिक काळातील उच्च कोटीच्या साहित्यिक कृतींचे उपजीव्य मिथच दिसून येते. आजचा लेखक आधुनिकतेच्या दडपणामुळे मिथ किंवा पुराण-कथांची सत्ता बाह्यतः नाकारत असतो, परंतु नकळत तो मिथचे ग्रहण करीत असतो. मिथमध्ये दडलेले शाश्वत मानवतेचे जीवन-दर्शन आजही आपल्या मनास संतुष्ट करीत असते. माणसाच्या अमर जीवनाकांक्षेने मिथलासुद्धा अमरत्व दिलेले आहे. म्हणूनच प्रत्येक पिढीकडून त्यांचे पुनरुज्जीवन होत असते व त्यांना आत्मसात करण्याचा प्रयत्न होत असतो. भारतीय पुराण-कथांबद्दल सांगायचे झाले तर येथील जन-मानसात पुराण-कथांची पाळेमुळे अगदी खोलवर रुजलेली दिसून येतात. मंदिरांच्या शिल्पांतून, गुंफेतील चित्रांतून, नृत्याच्या पदन्यासांतून, संगीताच्या स्वरांतून व साहित्यिक कृतींतून पुराण-कथेच्या अनंत राशीचे सौन्दर्य विखुरलेले दिसून येते. प्रत्येक युगातील लेखक उपमा, प्रतीक, रूपक इतकेच काय विषय-वस्तूसुद्धा पुराणांच्या अखंड स्रोतातून मिळवत आलेला आहे. कार्ल युंगने 'दि अनडिस्कवर्ड सेल्फ' मध्ये म्हटले आहे, की 'महान् कला आजवर आपली सार्थकता अचेतन मनाच्या प्रतीकीकरण–प्रणालीच्या माध्यमातून मिथकडून मिळवत आलेली आहे. ती मानवी चेतनेची पुरातन अभिव्यक्ती युगायुगांतून अखंड वाहात आलेली आहे आणि भविष्यकाळातही ती सर्व कलात्मक निर्मितीच्या मुळाशी निश्चितच असेल." ५

मिथच्या संदर्भात साहित्यिक कृतींच्या बाबतीत आणखी एका मुद्द्यावर विचार करता येईल. साहित्यातील श्रेष्ठ कृतींतून मिथ आढळून येते. अशा कृती समकालीन संदर्भ असूनही कालजयी ठरतात. असे कसे घडते याचा एका निराळ्या संदर्भात विचार करणे शक्य आहे. कार्ल युंगच्या सिद्धांताप्रमाणे मिथीय (मिथिकल) साहित्यामध्ये आद्यप्रतिमा (आर्केटाईप्स) असतात. ते संस्कार सार्वभौम व सार्वत्रिक असतात. त्यामुळेच आकर्षित करून घेऊन निर्वैयक्तिक संवेदना जागृत करण्याची फार मोठी शक्ती त्यांच्या ठिकाणी असते. अशा प्रकारच्या शक्तीस आपल्याकडे रससिद्धांतात 'विभावना–व्यापार असे म्हटले आहे. स्थायी भाव अनादि वासनेचे संस्कार बनून मानवी मनात स्थित असतात, असे अभिनव गुप्ताने साधारणीकरणाचा सिद्धांत मांडताना म्हटले आहे. कार्ल युंग याने प्रतिपादन केलेले मानवी मनात संस्कार-रूपाने स्थित असलेले आर्केटाईप्स व रससिद्धांतात अनादि संस्कार मानलेले स्थायी भाव, या दोन्हीत विलक्षण साम्य दिसून येते. पुराण-कथेवरील आधारित साहित्याचा व्यापक प्रभाव याच अनादि संस्कारामुळे निष्पन्न होणाऱ्या रसास्वादतेत नाही काय ? जर तसे असेल, तर पश्चिमी साहित्य-मीमांसेत मान्य पावलेला 'आर्केटाईपल अप्रोच' आपल्याकडील रससिद्धांतास आधुनिक मिती देतो, असे मानावे काय ?

---

५ कार्ल युंग : दि अनडिस्कवर्ड सेल्फ : १९६०, पृ. १२२

असो, एक मात्र निश्चित की पुराण-कथेची विराट सत्ता मूलभूत संवेदना जागृत करून अनादि व अनंत मानवतेशी तादात्म्य होण्याची अनुभूती करून देतात. पुरातन सनातन बनते आणि सनातन अद्यतन बनून येते. अशा प्रकारे कालाची सत्ता बाधित करण्याचे सामर्थ्य मिथमध्ये भरलेले आहे.

काही आनुषंगिक टिपणे--

१. मिथमध्ये समाजास खालपासून वरपर्यंत हेलावून सोडण्याची प्रचंड शक्ती असते. तिचा फायदा घेऊन महापुरुषांनी सामाजिक परिवर्तने घडवून आणली आहेत. हतभाग्य समाजास महत्प्रेरणा दिलेल्या आहेत. (उदा. जपान, इजराइल, भारत, चीन इ. राष्ट्रांचा आधुनिक इतिहास)

पाकिस्तानची निर्मिती किंवा अरब राष्ट्रांमध्ये निर्माण झालेली आक्रमकता इस्लामिक मिथचा प्रभाव आहे.

भारतामध्ये मध्ययुगात इस्लामी आक्रमणानंतर टिकून राहण्याची शक्ती हिंदूंना मिथस्‌मुळेच मिळू शकली.

स्वार्थी व दुष्ट व्यक्तींनी मिथस्‌च्या शक्तीचा दुरुपयोग करून प्रचंड उत्पात घडवून आणलेले आहेत. (उदा. हिटलरने ज्यूंची केलेली कत्तल, हिंदू-मुस्लीम दंगली इ.)

रामराज्य, विश्वबंधुत्व, लोकशाही, साम्यवाद, समाजवाद इ. आधुनिक युगातील मिथस्‌ आहेत.

२. गीता हे भारतातील प्रचंड मिथ आहे. या देशात जेव्हा जेव्हा सामाजिक संकटे उभी राहतात (आणि सामाजिक संकटे ही जीवन-मूल्यविषयकच असतात), तेव्हा तेव्हा समाजधुरीणांनी गीतेचा उपयोग करून घेऊन समाजास नवी जीवन-शक्ती देण्याचा प्रयत्न केलेला आहे.

३. अस्पृश्यता हेही एक मिथ आहे. भारतीय समाजात वसत असलेला हा जन्मजात संस्कार दूर करण्यासाठी तेवढचाच प्रभावी मिथचा वापर करावा लागेल. भारतीय समाजाचे स्वरूप धार्मिक असल्यामुळे या कामी धार्मिक मिथच स्थायी परिणाम घडवू शकेल. कदाचित् यामुळेच महान भारतीय द्रष्टेपुरुष डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांनी दलित समाजास बौद्ध धर्माचे मिथ दिले असावे.

अनुक्रमणिका

बर्ट्रंड रसेल : अनु. दि. य. देशपांडे

तार्किकीय परमाणुवादाचे तत्त्वज्ञान*–२

३. पारमाण्विक आणि आण्विक विधाने

माझ्या दुसऱ्या व्याख्यानाचा उद्दिष्ट विषय मी गेल्यावेळी संपवू शकलो नाही. तेव्हा मला ते आधी केले पाहिजे.

माझ्या गेल्या व्याख्यानाच्या शेवटी मी विशेषांच्या स्वयंपूर्णतेविषयी, प्रत्येक विशेषाची सत्ता (being) इतर कोणत्याही विशेषापासून स्वतंत्र असते, आणि आपल्या अस्तित्वाच्या (existence), शक्यतेकरिता तो इतर कशावरही अवलंबून नसतो हे, सांगत होतो. मी विशेषांची तुलना द्रव्याच्या (substance) जुन्या कल्पनेशी केली, म्हणजे द्रव्याच्या ठिकाणी असणारी स्वयंपूर्णता (self-subsistence) त्यात आहे, परंतु काळात टिकून राहण्याचा गुण मात्र नाही. सामान्यपणे विशेष फारच थोडा काळ टिकणारा असतो, अगदी एक क्षण नव्हे, पण फारच थोडा काळ. याबाबतीत विशेष जुन्या काळच्या द्रव्यांहून भिन्न आहेत, परंतु त्यांच्या तार्किकीय भूमिकेत काही भेद नाही. आपल्याला माहीतच आहे की ह्या मताच्या अगदी विरुद्ध अशी एक तार्किकीय उपपत्ती आहे, ती म्हणजे जिच्यानुसार आपल्याला कोणत्याही एका वस्तूचे आकलन झाले तर आपल्याला सर्व वस्तूंचे आकलन होईल. हे कल्पनांच्या गोंधळावर आधारलेले आहे असे मला वाटते. जेव्हा आपल्याला एखाद्या विशेषाचा परिचय होतो तेव्हा त्याच्याविषयीची किती तरी विधानें आपल्याला माहीत नसूनसुद्धा त्या विशेषाचे आपल्याला पूर्ण आकलन होते; तो विशेष स्वतः काय आहे हे कळण्याकरिता त्याच्याविषयीची विधाने आपल्याला ज्ञात असणे आवश्यक नसते. खरी गोष्ट याच्या काहीशी उलट आहे. ज्यात एखाद्या विशेषाचे नाव येते असे विधान ज्ञात होण्याकरिता त्या विशेषाचा आपल्याला पूर्ण परिचय आवश्यक आहे. अधिक मिश्र गोष्टींच्या आकलनात सरलतर (simpler) गोष्टींचा परिचय पूर्वगृहीत असतो, परंतु ज्या तर्कशास्त्राशी मला झुंज द्यायची आहे त्याचे प्रतिपादन असे आहे की एकही गोष्ट पूर्णपणे जाणण्याकरिता आपल्याला तिचे सर्व गुण आणि सर्व संबंध ज्ञात पाहिजेत, म्हणजे ज्या ज्या विधानांत त्या गोष्टीचा उल्लेख येतो अशी सर्व विधाने ज्ञात पाहिजेत; आणि अर्थातच यावरून मग जग परस्परावलंबी सकल (interdependent whole) आहे असा निष्कर्ष काढला जातो : या प्रकारच्या आधारावर एकवादाचे तर्कशास्त्र पोसले जाते. या प्रकारच्या उपपत्तीचे समर्थन करताना वस्तूंच्या 'स्वरूपा' विषयी (nature) बोलले जाते, तसे करताना असे गृहीत धरले जाते की प्रत्येक वस्तूचे ज्याला तिचे 'स्वरूप' म्हटले जाते असे काही तरी असते, त्याचे सामान्यपणे त्या वस्तूशी प्रयत्नपूर्वक एकीकरणही (identified) केले जाते आणि त्याचप्रमाणे त्याचा त्या वस्तूपासून भेदही प्रतिपादला जातो, म्हणजे आपल्याला असे सोयिस्कर उन्नतानत (see-saw) मिळते की त्याच्या साह्याने आपल्याला हवे ते निष्कर्ष काढता येतात. एखाद्या वस्तूचे 'स्वरूप' याचा अर्थ या मताप्रमाणे ज्यात त्या वस्तूचा उल्लेख आहे अशी सर्व विधाने असा होतो. अर्थात ज्याअर्थी प्रत्येक

---

* मार्च, १९८० अंकात 'तार्किकीय परमाणुवादाचे तत्त्वज्ञान' चा पहिला भाग प्रसिद्ध झाला होता. या अंकात त्याचा दुसरा भाग प्रसिद्ध होत आहे. —का. सं.

वस्तूचे इतर सर्व वस्तूंशी संबंध असतात, त्याअर्थी ज्यांचा एखादी वस्तू घटक आहे अशा सर्व वास्तवांचे ज्ञान असणे हे विश्वातील प्रत्येक वस्तूविषयी काही-तरी ज्ञान असल्याशिवाय अशक्य आहे. ज्याला आपण 'विशेषाचे ज्ञान' म्हणतो, त्याचा अर्थ त्या विशेषाचा परिचय एवढाच असतो, आणि तो ज्यात त्या विशेषाचा उल्लेख असेल अशा सर्व विधानांच्या आकलनासाठी अवश्य असतो हे आपण लक्षात घेतले की आपल्या हेही लक्षात येईल की विशेषाच्या नावाच्या आकलनासाठी त्या विशेषाविषयीची सर्व विधाने गृहीत धरावी लागतात हे मत आपल्याला स्वीकारता येणार नाही.

'आकलन होणे' (understanding) या पदबंधाविषयी मला हे सांगावेसे वाटते की तो पुष्कळदा चुकीच्या पद्धतीने वापरला जातो. 'विश्वाचे आकलन' इत्यादींविषयी लोक बोलतात. परंतु अर्थात् जिचे आपल्याला आकलन होते अशी एकमेव गोष्ट म्हणजे संकेत, आणि संकेताचे आकलन होणे म्हणजे त्याने वाचित गोष्ट कोणती ते माहीत असणे./

मी आता विशेषांकडून विधेये आणि संबंध यांच्या-कडे, आणि विधेयवाचक आणि संबंधवाचक शब्दांचा अर्थ कळणे म्हणजे काय याकडे येतो. या व्याख्यान-मालेत मी जे बोलतो आहे त्याचा फार मोठा भाग मी माझा मित्र व्हिट्गेन्स्टाईन याच्याकडून ज्या शिकलो अशा कल्पनांचा बनलेला आहे. परंतु ऑगस्ट १९१४ नंतर त्याच्या कल्पना कितपत बदलल्या आहेत, एवढेच नव्हे तर तो जिवंत आहे की मेला हेही कळायची संधी मला मिळालेली नाही. त्यामुळे मी जे बोलणार आहे त्याबद्दल माझ्याशिवाय आणखी कोणाला जबाबदार धरावे असे मला वाटत नाही.

विधेयाचे आकलन ही गोष्ट नावाच्या आकलनाहून अगदी भिन्न आहे. विधेयाचा मला अभिप्रेत असलेला अर्थ म्हणजे असा शब्द की जो लाल, पांढरा, चौरस, गोल यासारख्या गुणांचा व्यपदेश करतो (designates), आणि अशा प्रकारच्या शब्दाच्या आकलनाकरिता अवश्य असणारे मानस कर्म नावाच्या आकलनासाठी अवश्य असणाऱ्या मानस कर्मापेक्षा वेगळे असते. एखाद्या नावाचे आकलन व्हायचे तर ते ज्याचे नाव आहे त्या विशेषाचा परिचय आप-ल्याला हवा, आणि ते नाव त्या विशेषाचे आहे हे ज्ञान हवे. म्हणजे त्यात कोणत्याही प्रकारे विधानाची सूचना मिळत नाही, परंतु विधेयाच्या आकलनात ती मिळते. उदा. 'लाल' चे आकलन होणे म्हणजे एखादी वस्तू लाल आहे असे म्हणण्याचा अर्थ काय आहे ह्याचे आकलन होणे. म्हणजे एखाद्या विशिष्ट विशेषाविषयी 'हे लाल आहे' असे आपल्याला ज्ञान हवे असे नव्हे; पण काहीतरी लाल आहे असे म्हणणे म्हणजे काय ते आपल्याला माहीत हवे. 'लाल असणे' कशाला म्हणतात ते आपल्याला माहीत हवे. याचे महत्त्व कोटींच्या उपपत्तीत आहे, पण त्या विषया-कडे मी नंतर येणार आहे. एखादे विधेय विधेय म्हणूनच उपस्थित होऊ शकते ह्यात ते महत्त्व आहे. जेव्हा ते उद्देश्य म्हणून उपस्थित होते तेव्हा आपण खुद्द शब्दाविषयी बोलत असतो, किंवा तसे नसेल तर त्या पदबंधाचा विस्तार आणि स्पष्टीकरण द्यावे लागते. आपण म्हणू शकतो की " 'लाल' विधेय आहे", पण त्यात आपल्याला 'लाल' हा शब्द अवतरणचिन्हांत घालावा लागेल, कारण आपण त्या शब्दाविषयी बोलत असू. आपल्याला 'लाल' कळते याचा अर्थ असा होतो की 'क्ष लाल आहे' या आकाराची विधाने आपल्याला कळतात. म्हणून विधेय कळणे हे नाव कळण्याहून काहीसे अधिक गुंतागुंतीचे आहे. उदा. 'क्ष यच्या आधी आहे'. यातील 'आधी'चा विचार करू या. क्ष आणि य काय आहेत हे दिलेले असेल तर आपल्याला आधीही कळते म्हणजे ते खरे आहे की नाही हे आपल्याला कळते असे नव्हे, तर ते विधान काय आहे ते आपल्याला कळते. इथेही तीच गोष्ट खरी आहे. संबंध संबंधाखेरीज अन्य कोणत्याही प्रकारे म्हणजे उद्देश्य म्हणून कधीही उपस्थित होऊ शकत नाही. खरी पदे नसली तर मानीव पदे आपल्याला नेहमी घालावी लागतील, जसे 'जर क्ष यच्या आधी आहे असे मी प्रतिपादिले तर क्ष आणि य मध्ये एक संबंध मी प्रतिपादितो आहे.' ' "आधी" हा संबंध आहे' अशा प्रकारच्या विधानाचा अर्थ स्पष्ट करण्याकरिता आपल्याला त्याचा वरीलप्रमाणे विस्तार करावा लागेल.

भिन्न प्रकारच्या शब्दांना भिन्न प्रकारचे उपयोग असतात, आणि त्यांचा नेहमी उचितच उपयोग केला पाहिजे, अनुचित उपयोग करता कामा नये.

संकेतांचे अनुचित उपयोग केल्याने जे तर्कदोष निर्माण होतात त्यांतून कोटिविषयक व्याघात उद्भवतात.

मला गेल्यावेळी ज्यांचे निरूपण करायचे होते त्या मुद्द्यांपैकी फक्त एक मुद्दा शिल्लक राहिला आहे. हा मुद्दा गेल्या व्याख्यानाच्या शेवटी झालेल्या चर्चेत उपस्थित झाला होता. तो मुद्दा म्हणजे हा की आपल्याला जर इच्छा असेल तर आपण एकपदी संबंधांचे विलोपन (reduction) द्विपदी संबंधांत करू शकतो, किंवा द्विपदी संबंधांचे त्रिपदी संबंधांत किंवा एका विशिष्ट स्तराखालच्या संबंधांचे विलोपन त्या स्तरावरच्या संबंधांत करू शकतो, परंतु विलोम (converse) विलोपन मात्र अशक्य आहे. समजा आपण 'लाल' हे उदाहरण घेतले. आपण म्हणालो, 'हे लाल आहे', 'ते लाल आहे', इत्यादि. आता जर कोणाचे मत असे असेल की उद्देश्य-विधेय आकाराच्या विधानावाचून आपला कार्यभाग चालविणे अवश्य आहे, तर फक्त एवढेच करावे लागेल की कोणतीही प्रमाणभूत लाल वस्तू घ्यायची, आणि ज्याला 'रंगसाम्य', रंगाचे ऐक्य म्हणता येईल असा, अमुक रंगाचे असणे याहून स्वतंत्र, असा सरळ संबंध घ्यायचा. मग आपण लाल वस्तूंची व्याख्या या प्रमाणभूत वस्तूशी रंगसाम्य असलेल्या सर्व वस्तू अशी करू शकू. बार्क्ली आणि ह्यूम यांनी याच रीतीची शिफारस केली होती, फरक एवढाच की आपण गुणांचे विलोपन संबंधांत करतो आहोत हे त्यांनी ओळखले नाही, आपण 'अवकृष्ट कल्पनां' च्या (abstract ideas) तावडीतून आपली पूर्ण सुटका करून घेतो आहोत एवढेच त्यांना वाटले. त्या पद्धतीने आपण विधेयांचे संबंधांत सहज विलोपन करू शकतो. त्याला अनुभविक किंवा तार्किकीय आक्षेपही असू शकत नाही. आपल्याला जरूर वाटली तर त्याच पद्धतीने आपण द्विपदी संबंधांचे विलोपन त्रिपदी संबंधांत करू शकतो. रॉइसला या प्रक्रियेची फार आवड होती. त्याला त्रिपदी संबंध द्विपदी संबंधांपेक्षा का कोण जाणे अधिक आवडत; या आवडीची उदाहरणे त्याने गणितीय तर्कशास्त्र आणि भूमितीचे सिद्धांत या विषयांना केलेल्या उपदानांत (contributions) सापडतात.

हे सर्व शक्य आहे. आणि ते शक्य आहे हे आपल्या एकदा लक्षात आल्यावर ते करण्याने विशेष काही साधते असे मला स्वतःला वाटत नाही. जगात असलेला सरलतम (simplest) संबंध न-स्तरीय (of order n) आहे असे मानायला मला कोणतेही खास कारण दिसत नाही; परंतु त्याविरुद्ध काही प्रागनुभविक कारण नाही हेही खरे आहे. याच्या उलट ज्यांत काही विशेष धर्म आहेत असे काही विशिष्ट संबंध सोडले तर, विलोम विलोपन मात्र सर्वथा अशक्य आहे. उदा. द्विपदी संबंध जर समांग (symmetrical) आणि संक्रामक[1] (transitive) असतील तर त्यांचे विलोपन विधेय-साम्यात करता येते. उदा. रंगसाम्याच्या संबंधात असा धर्म आहे की जर अ चे ब शी नेमके (exact) रंगसाम्य असेल, आणि ब चे क शी असेल, तर अ चे क शी नेमके रंगसाम्य असेल; आणि जर अ चे ब शी रंगसाम्य असेल तर ब चेही अ शी रंगसाम्य असेल. परंतु असमांग (asymmetrical) संबंधांची गोष्ट वेगळी आहे.

उदा. 'अ ब पेक्षा मोठा आहे' हे घेऊ. अ ब पेक्षा मोठा आहे ही गोष्ट अ आणि ब दोघांच्याही ठिकाणी समान विधेय असल्यामुळे बनलेली नाही हे उघड आहे, कारण ती तशी असती तर ब ही अ पेक्षा मोठा असणे अवश्य झाले असते. तसेच हेही उघड आहे की ती गोष्ट त्या दोन्हींच्या ठिकाणी भिन्न विधेये असल्यानेही बनलेली नाही, कारण जर अ च्या ठिकाणी ब हून भिन्न विधेय असेल, तर ब च्याही ठिकाणी अ हून भिन्न विधेय असेल, आणि त्यामुळे विधेय एक असले काय किंवा भिन्न असले काय, दोन्ही पक्षी आपल्याला समांग संबंध मिळतो. उदा. अ चा रंग जर ब च्या रंगाहून भिन्न असेल तर ब चा

[१. समांग संबंध म्हणजे असा संबंध की जो अ आणि ब मध्ये असला तर ब आणि अ मध्येही असतो. उदा. 'च्या सारखा' संक्रामक संबंध म्हणजे असा संबंध की जो अ आणि ब यांमध्ये असेल, आणि ब आणि क यांमध्ये असेल, तर तो अ आणि क यांमध्ये असतो. उदा. 'च्यापेक्षा मोठा', 'च्या बरोबर'. –अनुवादक]

रंगही अच्या रंगाहून भिन्न असेल. म्हणून समांग संबंध असे संबंध आहेत की ज्यांचे विलोपन विधेयैक्य किंवा विधेयभेद यांत करणे आकारिकदृष्टचा शक्य आहे; पण जेव्हा आपण असमांग संबंधांकडे येतो तेव्हा हे शक्य नसते, द्विपदी संबंधांचे विलोपन विधेयांचे ऐक्य किंवा भेद यांत करता येणे अशक्य आहे या गोष्टीला पारंपरिक तत्त्वज्ञानाच्या संदर्भात बरेच महत्त्व आहे, कारण पारंपरिक तत्त्वज्ञानाचा बराच मोठा भाग प्रत्यैक विधान उद्देश्य-विधेय या आकाराचे असते या गृहीतावर आधारलेला आहे, आणि वस्तुस्थिती तशी नाही. ती उपपत्ती पारंपरिक अतिभौतिकीच्या फार मोठ्या भागावर, तसेच द्रव्याची जुनी कल्पना आणि निरपेक्षाची (Absolute) उपपत्ती यांच्या मोठ्या भागावर, आधिपत्य गाजविते. त्यामुळे आपण कोणतेही विधान उद्देश्य-विधेय या आकारात व्यक्त करू शकतो या उपपत्तीने ज्याची कल्पनाशक्ति भारलेली होती अशा तार्किकीय दृष्टिकोणाचा पारंपरिक अतिभौतिकीवर खूपच प्रभाव पडलेला आहे.

मी गेल्यावेळी बोलायला पाहिजे होते ते आता संपले, आणि आता मी आजच्या व्याख्यानाच्या विषयाकडे, म्हणजे आण्विक विधानांकडे, येतो. मी त्यांना आण्विक विधाने म्हणतो, कारण यांना आपण त्यांचे परमाणू म्हणू शकतो अशी इतर विधाने त्यांत घटकरूपाने असतात, आणि आण्विक विधाने या नावाने मला अभिप्रेत असलेली विधाने म्हणजे ज्यांत 'किंवा', 'जर', 'आणि', इत्यादि शब्द असतात अशी विधाने. जर मी म्हणालो, 'एकतर आज मंगळवार आहे किंवा आपली सर्वांची येथे येण्यात चूक झाली आहे', तर ज्याला मी आण्विक विधान म्हणतो त्या प्रकारचे ते एक विधान होईल. किंवा जर मी म्हणालो, 'जर पाऊस आला तर मी छत्री आणीन', तर तेही आण्विक विधान होईल, कारण त्यात 'पाऊस आला' आणि 'मी छत्री आणीन' असे दोन भाग आहेत. जर मी म्हणालो, 'पाऊस आला आणि मी छत्री आणली', तर तेही आण्विक विधान होईल. किंवा मी म्हणालो 'पाऊस पडतो आहे ही कल्पना मी छत्री आणत नाही या कल्पनेशी विसंगत आहे', तर तेही आण्विक विधान होईल. अशा प्रकारची अनेक विधाने आहेत आणि आपण ती अनंतावधि अधिकाधिक संकुल (complicate) करू शकतो. ती 'किंवा', 'जर', 'आणि', इत्यादि शब्दांनी जोडलेल्या विधानांची बनलेली असतात. मी पारमाण्विक विधानाची व्याख्या ज्यात एकच क्रियापद आहे असे विधान अशी केली होती हे आपल्या स्मरणात असेल. आता या विधानांपासून संकुलीकरणाने (complication) मिश्र विधाने मिळविण्याचे दोन भिन्न मार्ग आहेत. पहिला मार्ग म्हणजे ज्याच्याविषयी मी आताच बोलत होतो तो आण्विक विधानांकडे जाण्याचा, आणि दुसरा म्हणजे मी ज्याच्याकडे एका नंतरच्या व्याख्यानात येईन, आणि ज्यात दोन संबद्ध विधाने नसतात, तर दोन किंवा अधिक घटक क्रियापदे असलेले एकच विधान असते. याची उदाहरणे समजूत (किंवा विश्वास) असणे, इच्छिणे, इत्यादींत आपल्याला मिळतात. 'सॉक्रेटीस मर्त्य आहे असा माझा समज (विश्वास) आहे' येथे दोन क्रियापदे आहेत, 'समज असणे' आणि 'असणे' किंवा 'आपण अमर असावे अशी माझी इच्छा आहे'. जेथे एखादी इच्छा, एखादी समजूत, एखादा संशय असतो अशा सर्व ठिकाणी दोन क्रियापदे असतात. बऱ्याच मानसिक अभिवृत्तीत (attitudes) दोन क्रियापदे अनुस्यूत असतात, विलग असलेली नव्हे, तर एकाच एकीकृत विधानातील दोन क्रियापदे असतात. परंतु आज मी आण्विक विधानांविषयी बोलत आहे. आता आपण 'किंवा' आणि 'आणि' इत्यादींच्या साह्याने अशी विधाने करू शकतो की ज्याचे घटक पारमाण्विक नाहीत; परंतु सध्या आपण ज्यांची घटकविधाने पारमाण्विक असतात अशाच विधानांचा विचार करतो आहोत. जेव्हा आपण एखादे पारमाण्विक विधान घेतो, किंवा 'समजूत असणे' यासारख्या विधानांपैकी एखादे विधान घेतो तेव्हा त्याने निर्दिष्ट, यथार्थपणे किंवा अयथार्थपणे निर्दिष्ट, असे एकच वास्तव असते. विधानाचे सार हे आहे की ते वास्तवाशी दोन तऱ्हांनी तुल्ययोगी असते, सत्यपणे किंवा असत्यपणे. हे पुढील चित्राच्या साह्याने असे दाखविता येईल :

सत्य :	$\overrightarrow{\text{विधान}}$	वास्तव
असत्य :	वास्तव	$\overrightarrow{\text{विधान}}$

समजा आपण 'सॉक्रेटीस मर्त्य आहे' हे विधान घेतले, तर एकतर सॉक्रेटीस मर्त्य आहे हे वास्तव असेल, किंवा सॉक्रेटीस मर्त्य नाही हे वास्तव असेल. पहिल्या प्रकरणी तुल्ययोगिता अशी आहे की तिने विधान खरे ठरते, तर दुसऱ्या प्रकरणी ती अशी आहे की तिने विधान खोटे ठरते. ज्या बाबतीत विधान नावाहून भिन्न असते त्यांपैकी ही एक आहे.

अर्थातच प्रत्येक वास्तवाशी तुल्ययोगी, एक सत्य आणि दुसरे असत्य, अशी दोन विधाने असतात. असत्य वास्तवे नसतात, म्हणून प्रत्येक विधानागणिक एक वास्तव नसते, तर प्रत्येक विधानयुग्मागणिक एक वास्तव असते. हे सर्व पारमाण्विक विधानाविषयी खरे आहे. पण जेव्हा आपण '**प** किंवा **फ**', 'सॉक्रेटीस मर्त्य आहे किंवा सॉक्रेटीस अजून जिवंत आहे' अशासारखे विधान घेतो तेव्हा त्या ('**प** किंवा **फ**' या) विधानाच्या सत्यासत्यतेमध्ये दोन भिन्न वास्तवे अनुस्यूत असतात. एक वास्तव **प**शी तुल्ययोगी असणारे असेल, आणि दुसरे **फ**शी तुल्ययोगी असणारे असेल, आणि '**प** किंवा **फ**' ह्या विधानाची सत्यासत्यता निश्चित करण्याकरिता दोन्ही वास्तवे प्रस्तुत (relevant) असतील. '**प** किंवा **फ**' याचे तुल्ययोगी असे एकच वियोगी (disjunctive) वास्तव जगात असते असे मला वाटत नाही. विद्यमान (actual) वास्तव जगात ज्यांचे वर्णन आपण '**प** किंवा **फ**' असे करू शकू अशी वास्तवे आहेत हे सयुक्तिक दिसत नाही; पण आपल्याला काय सयुक्तिक वाटते यावर मी फार भर देऊ इच्छीत नाही : जिच्यावर आपण पूर्णपणे विसंबावे अशी ती गोष्ट नाही. '**प** किंवा **फ**' या विधानाची सत्यासत्यता एकाच वियोगी वास्तवावर अवलंबित नाही, तर **प**शी तुल्ययोगी असे एक वास्तव आणि **फ**शी तुल्ययोगी असे दुसरे वास्तव अशा दोन वास्तवांवर ती अवलंबून असते असे मानण्यातून काही अडचणी उद्भवतील असे मला सध्या तरी वाटत नाही : **प**शी तुल्ययोगी असे एक वास्तव असेल, आणि **फ**शी तुल्ययोगी असे दुसरे वास्तव असेल. म्हणजे '**प** किंवा **फ**' या विधानाची सत्यासत्यता दोन वास्तवांवर अवलंबित असते, **प**ची किंवा **फ**ची सत्यासत्यता असते तशी एका वास्तवावर अवलंबित नसते. दोन विधानांच्या बनलेल्या या गोष्टींचा अर्थ समजण्याकरिता **प**ची सत्यता आणि असत्यता, तशीच **फ**ची सत्यता आणि असत्यता, या दिलेल्या असतील तर कोणत्या परिस्थितीत त्या सत्य असतात हे माहीत असणे पूर्णपणे पुरेसे आहे, हे अगदी उघड आहे. '**प** किंवा **फ**' या विधानाची संरेखा (schema), '**स स**' **प** आणि **फ** दोन्ही सत्य आहेत याचे निदर्शक, 'सअ' **प** सत्य आणि फ असत्य याचे निदर्शक, इत्यादि मानल्यास पुढीलप्रमाणे होईल :

सस	सअ	अस	अअ
स	स	स	अ

येथे तळाची ओळ '**प** किंवा **फ**' याच्या सत्यासत्यतेचे निदर्शक आहे. आपण आपल्या भोवतालच्या जगात ज्याला 'किंवा' हे नाव देता येईल अशी वस्तू शोधता कामा नये, आणि 'ह्या वस्तूकडे पाहा; ही "किंवा" आहे' असे म्हणता कामा नये. अशी वस्तू नाही, आणि जर आपण '**प** किंवा **फ**' याचे विश्लेषण त्या पद्धतीने करू लागलो तर आपण फजीत पावू. परंतु वियोगाचा अर्थ वरील संरेखेने पूर्णपणे स्पष्ट होईल.

जेव्हा आण्विक विधानाची सत्यासत्यता त्यात उपस्थित असणाऱ्या विधानांच्या सत्यसत्यतेवरच फक्त अवलंबित असते, तेव्हा त्या आण्विक विधानाला मी त्या घटकविधानांचे सत्यताफल (truth-function) म्हणतो. हीच गोष्ट '**प** आणि **फ**', 'जर **प** तर **फ**', आणि '**प** आणि **फ** विसंगत आहेत' यांनाही लागू पडते. जेव्हा मी '**प** आणि **फ** विसंगत आहेत' असे म्हणतो, तेव्हा ती दोन्ही (म्हणजे हेही आणि तेही) खरी आहेत असे नाही असा माझा अभिप्राय असतो. याहून अधिक काही नसतो. या प्रकारच्या गोष्टींना सत्यताफले म्हणतात, आणि आपण आज ज्यांचे विवरण करीत आहोत ती आण्विक विधाने सत्यताफलांची उदाहरणे आहेत. जर **प** हे विधान खरे असेल, तर 'मी **प** असे समजतो' ह्या विधानाची सत्यासत्यता केवळ **प**च्या सत्यासत्यतेवर अवलंबित नसते, कारण काही (परंतु सर्व नव्हे) सत्य विधानांवर, आणि काही (परंतु सर्व नव्हे) असत्य विधानांवर माझा विश्वास आहे.

ही सत्यताफले कशा रीतीने निर्मिली जातात याविषयी मला आपल्याला एक छोटेसे भाषण द्यायचे

अनुक्रमणिका

आहे. ही सर्व भिन्न भिन्न सत्यताफले एका मुळातून निर्मिता येतात. हे मूळ म्हणजे 'प फशी विसंगत आहे', आणि याचा अर्थ दोन्ही खरी आहेत असे नाही, निदान एक खोटे आहे, असा आहे.

'प फशी विसंगत आहे' याचे निदर्शन आपण प /फ असे करू.

उदा. प/प हे घ्या ; म्हणजे 'प स्वतःशी विसंगत आहे'. असे असेल तर प उघडच असत्य असेल, म्हणजे आपण 'प/प' याचा अर्थ 'प असत्य आहे' असा आहे असे समजू शकतो ; म्हणजे 'प/प=प नाही. आण्विक विधानांचा अर्थ पूर्णपणे त्याच्या सत्यता–संरेखेने (truthschema) ठरतो, आणि त्यात त्याहून अधिक काहीच नसते, त्यामुळे जेव्हा दोन गोष्टींची सत्यतासंरेखा एकच आहे असे आपल्याला दिसते तेव्हा त्या एकच आहेत असे आपण म्हणू शकतो.

समजा आपल्याला 'जर प तर फ' हे हवे आहे. याचा सरळ अर्थ असा आहे की फ शिवाय प आपल्याला मिळू शकत नाही, म्हणजे प हे फ च्या असत्यत्वाशी विसंगत आहे. म्हणून

'जर प तर फ'=प/(फ/फ).

हे आपल्याला मिळाले की त्यावरून एकदम निष्पन्न होते की जर प खरे असेल तर फ खरे असते, कारण प सत्य आणि फ असत्य असे असू शकत नाही.

समजा आपल्याला 'प किंवा फ' हवे आहे. त्याचा अर्थ पची असत्यता फच्या असत्यतेशी विसंगत आहे. जर प असत्य असेल तर फ असत्य नसते, आणि उलट. म्हणजे

(प/प)/(फ/फ).

समजा आपल्याला 'प आणि फ दोन्ही खरी आहेत' हे हवे आहे. याचा अर्थ प फशी विसंगत नाही. जेव्हा प आणि फ दोन्ही खरी असतात तेव्हा त्यांपैकी निदान एक खोटे आहे असे नसते. म्हणून

'प आणि फ दोन्ही खरी आहेत'

= (प/फ) / (प/फ).

निगमनाचे सबंध तर्कशास्त्र केवळ या कल्पनेचे संकुलीकरण आणि विकास यात व्यापृत असते. या प्रयोजनाकरिता विसंगततेची कल्पना पुरेशी आहे हे प्रथम मि. शेफर यांनी दाखविले. आणि त्यावर बरेच काम नंतर मि. निफॉड यांनी केले. हे काम या पद्धतीने केल्यास ते, जिच्यात 'किंवा' आणि 'नाही' अशा दोन कल्पना मूळ कल्पना म्हणून घेतल्या आहेत अशा **प्रिन्सिपिया मॅथेमॅटिका**च्या पद्धतीपेक्षा कितीतरी अधिक सरल होते. तसे केल्यास आपण निगमनाकरिता केवळ एक मूळ विधान (साधक) घेऊन कार्यभाग साधू शकतो. परंतु हा विषय आपल्याला थेट गणितीय तर्कशास्त्रात येत असल्यामुळे मी त्याचा विस्तार करीत नाही.

आण्विक विधानांच्या तुल्ययोगी वास्तवात संकुलता आहे असे मानायला मला कसलेही कारण दिसत नाही, कारण मी म्हटल्याप्रमाणे आण्विक विधानांची वास्तवांशी असलेली तुल्ययोगिता ही पारमाण्विक विधानांच्या वास्तवांशी असलेल्या तुल्ययोगितेपेक्षा वेगळ्या प्रकारची आहे. या संबंधात एक मुद्दा विशेष चर्चिण्यासारखा आहे, आणि तो म्हणजे, 'नकारात्मक' (negative) वास्तवे आहेत काय? हा प्रश्न. ज्यांना आपण नकारात्मक वास्तवे म्हणू शकू अशी 'सॉक्रेटीस जिवंत नाही' अशासारखी वास्तवे आहेत काय? मी आतापर्यंत जे बोललो त्यात मी गृहीत धरले होते की नकारात्मक वास्तवे आहेत. जर आपण उदा. 'सॉक्रेटीस जिवंत आहे' असे म्हणालो तर जगात त्याचे तुल्ययोगी सॉक्रेटीस जिवंत नाही हे वास्तव आहे. आपल्याला नकारात्मक वास्तवाविषयी एक प्रकारची विरोधवृत्ति असते, जशी जगात 'प किंवा फ' असे वास्तव आहे असे मानण्याविषयी असते तशीच विरोधवृत्ति असते. वास्तवे फक्त भावात्मक (positive) आहेत आणि नकारार्थी विधाने ही कोणत्या तरी प्रकाराने भावात्मक वास्तवांचीच अभिव्यक्ति असते असे आपल्याला वाटते. मी जेव्हा हार्वर्ड विद्यापीठात[२] याविषयावर व्याख्यान दिले, तेव्हा नकारात्मक वास्तवे आहेत असा मी युक्तिवाद केला, आणि त्याने जवळपास दंगाच घडवून आणला : कारण नकारात्मक वास्तवे असतील हे मान्य करायला वर्ग तयारच नव्हता. मला अजून वाटते की नकारात्मक वास्तवे आहेत.

[२. १९१४ मध्ये.—अनुवादक]

परंतु हार्वर्ड मधील एक श्रोते मि. डीमॉस यांनी नंतर *Mind* मध्ये[३] नकारात्मक वास्तवे का नाहीत हे स्पष्ट करणारा एक लेख लिहिला, तो *Mind* च्या एप्रिल १९१७ च्या अंकात आहे. मला वाटते की त्यांनी नकारात्मक वास्तवे नाहीत या मताची बाजू जितकी चांगली मांडता येणे शक्य आहे तितकी मांडली आहे. तो प्रश्न कठीण आहे. मला आपल्याला फक्त एवढेच सांगायचे आहे की आपण या बाबतीत हेका चालवू नये. नकारात्मक वास्तवे निश्चितपणे आहेतच असे मी म्हणत नाही, पण ती असू शकतील.

नकारात्मक विधानांच्या बाबतीत लक्षणीय अशा काही गोष्टी आहेत. मि. डीमॉस म्हणतात की, प्रथम, नकारात्मक विधानाची व्याख्या ज्ञातृविषयीवर (cognitive subject) कोणत्याही प्रकारे अवलंबित नाही. याच्याशी मी सहमत आहे. समजा आपण म्हणालात की मी जेव्हा 'सॉक्रेटीस जिवंत नाही' असे म्हणतो तेव्हा मी केवळ सॉक्रेटीस जिवंत आहे या विधानावरील माझा अविश्वास व्यक्त करीत असतो. वास्तव जगात आपल्याला असे काही तरी शोधावे लागेल की ज्याने हा अविश्वास खरा ठरेल, आणि ते काय असेल हाच प्रश्न शिल्लक राहतो. हा त्यांचा (मि. डीमॉसचा) पहिला मुद्दा आहे.

त्यांचा दुसरा मुद्दा असा आहे की आपण नकारात्मक विधान त्याच्या दर्शनी अर्थाने घेता कामा नये. तो म्हणतो की 'सॉक्रेटीस मानव आहे' हे ज्या सरळ पद्धतीने एका वास्तवाचे अभिव्यंजन आहे त्याच अर्थाने 'सॉक्रेटीस जिवंत नाही' हेही एका वास्तवाचे अभिव्यंजन आहे, असे आपण मानू शकत नाही. याच्या समर्थनार्थ त्यांचा एकमेव युक्तिवाद हा आहे की नकारात्मक वास्तवे आहेत यावर आपला (म्हणजे त्यांचा) विश्वास बसू शकत नाही. त्यांचे प्रतिपादन असे आहे की 'सॉक्रेटीस जिवंत नाही' अशासारखी वास्तवे, म्हणजे अर्थात् केवल वास्तवे, वास्तव जगात असू शकत नाहीत, आणि म्हणून आपल्याला नकारात्मक विधानांचे काहीतरी स्पष्टीकरण, कसले तरी विवरण, हुडकून काढले पाहिजे, कारण ती भावात्मक (positive) विधानाइतकी केवल असू शकत नाहीत. या मुद्द्याकडे मी परत येईन, पण याशी मी सहमत नाही.

त्यांचा तिसरा मुद्दाही मला पूर्णपणे मान्य नाही; हा मुद्दा म्हणजे जेव्हा 'नाही' हा शब्द उपस्थित असतो तेव्हा तो विधेयाचे विशेषण (qualification) म्हणून घेता येऊ नये. उदा. जर आपण म्हणालो की 'हे लाल नाही', तर आपण म्हणू शकतो की 'लाल नाही' हे विधेय आहे, पण ते चालणार नाही; कारण एकतर कितीतरी विधानांत विधेये नसतात, आणि दुसरे म्हणजे, 'नाही' हा शब्द सबंध विधानाला लागू पडतो. त्या विधानाचे यथोचित अभिव्यंजन (expression) 'नाही: हे लाल आहे' असे असेल; 'नाही' हे 'हे लाल आहे' या सबंध विधानाला लागू पडते, आणि अनेक प्रकरणी हे आपल्याला अगदी स्पष्टपणे दिसू शकते. वर्णनांच्या चर्चेत मी घेतलेले उदाहरण जर आपण घेतले: 'फ्रान्सचा वर्तमान राजा टकल्या नाही', आणि जर आपण 'टकल्या-नाही' हे विधेय मानले, तर फ्रान्सचा वर्तमान राजा नसल्यामुळे ते खोटे मानावे लागेल. परंतु 'फ्रान्सचा वर्तमान राजा टकल्या आहे' हे असत्य विधान आहे हे स्पष्ट आहे आणि म्हणून त्याचे नकारात्मक विधान सत्य असावे लागेल, आणि आपण जर 'टकल्या-नाही' असे विधेय घेतले तर ते अशक्य आहे. म्हणून जेथे जेथे 'नाही' हा शब्द येतो, तेथे तेथे तो सबंध विधानाचा नकार म्हणून घ्यावा लागतो, '**प** नाही' हे, यथोचित सूत्र आहे.

आता आपण '**प** नाही' चे विवरण (interpretation) कसे करायचे या प्रश्नापर्यंत आलो आहोत, आणि मि. डीमॉस यांनी सुचविलेले विवरण असे आहे की जेव्हा आपण '**प**-नाही' प्रतिपादतो, तेव्हा आपण खरोखर असे प्रतिपादीत असतो की **फ** हे एक सत्य विधान आहे आणि ते **प**शी विसंगत आहे. (त्यांचे शब्द '**प**च्या विरुद्ध' असे आहेत, पण मला वाटते की त्याचा अर्थ तोच आहे). म्हणजे त्यांनी सुचविलेली व्याख्या अशी आहे:

'**प**-नाही' चा अर्थ '**फ** असे एक विधान आहे की जे खरे आहे आणि **प**शी विसंगत आहे.' उदा. मी जर म्हणालो की 'हा खडू लाल नाही', तर माझा अभिप्राय असे प्रतिपादण्याचा असेल की असे एक विधान आहे (जे या प्रकरणी 'हा खडू

[३. इंग्लंडमध्ये प्रसिद्ध होणारे तत्त्वज्ञानाचे एक विख्यात त्रैमासिक. —अनुवादक]

पांढरा आहे' हे असेल), की जे 'हा लाल आहे' या विधानाशी विसंगत आहे, आणि आपण हा सामान्य नकारात्मक आकार वापरतो, कारण जे सत्य आहे आणि पशी विसंगत आहे असे विधान नेमके कोणते ते आपल्याला माहीत नसते. किंवा अर्थात् ते विधान कोणते ते कदाचित् आपल्याला माहीत असेल, पण आपल्याला ते विधान अमुक आहे याच्यापेक्षा प खोटे आहे यात अधिक रुची असते. उदा. एखादा मनुष्य खोटारडा आहे हे आपल्याला सिद्ध करायचे असेल, आणि त्याने प्रतिपादिलेले एक विधान खोटे आहे ह्यात आपल्याला खूप रस असेल. तसेच आपल्याला विशिष्ट प्रकरणापेक्षा सामान्य विधानात जास्त रस असेल ; त्यामुळे जर कोणी तो खडू लाल आहे असे प्रतिपादले असेल तर आपल्याला तो पांढरा आहे यापेक्षा तो लाल नाही यात अधिक रस असेल.

असत्यत्वाची ही उपपत्ती मान्य करणे मला फार कठीण वाटते. तिला पहिला आक्षेप हा आहे हे आपल्या लक्षात येईल की त्या उपपत्तीत विसंगतता (incompatibility) मूलभूत आणि वस्तुनिष्ठ वास्तव मानले जाते, पण हे नकारात्मक वास्तवे मानण्याहून फारसे सरल नाही. 'नाही'चे विलोपन विसंगततेत करण्याकरिता आपल्याला 'प फशी विसंगत आहे' ही गोष्ट मूलभूत आणि वस्तुनिष्ठ आहे असे मानावे लागेल, कारण तुल्ययोगी वास्तव हेच असावे लागेल. 'नाही'चे विवरण कोणतेही असो, असे एक विवरण असेल की जे आपल्याला वास्तव देईल. जर मी म्हणालो, 'या खोलीत पाणघोडा नाही', तर हे स्पष्ट आहे की या विधानाचे विवरण देण्याचा एकतरी प्रकार असा आहे की ज्यानुसार एक तुल्ययोगी वास्तव आहे, आणि हे वास्तव केवळ हे असू शकत नाही की या खोलीतील प्रत्येक भाग पाणघोडा नसलेल्या वस्तूंनी व्याप्त आहे. ज्या प्रकारचे वास्तव टाळण्याचा आपण प्रयत्न करतो त्या प्रकारच्या वास्तवाच्या अनिवार्यतेकडेच आपण परत येतो. आपण नकारात्मक वास्तवे आणि आण्विक वास्तवे दोन्ही टाळण्याचा प्रयत्न करीत होतो, आणि आपण जे करण्यात यशस्वी झालो ते म्हणजे नकारात्मक वास्तवांच्या जागी आपण आण्विक वास्तवे मानतो आहोत, आणि विरोधाभास टाळण्याचे साधन म्हणून हे फारसे यशस्वी झाले असे मला वाटत नाही; जरी विसंगतता वास्तवाचे मूलभूत अभिव्यंजन मानले तरी विसंगतता वास्तवात असत नाही, ती फक्त विधानांत असते हे आपण लक्षात घेतले तर ते विशेषच स्पष्ट होते. जर मी म्हणालो की 'प फशी विसंगत आहे', तर प आणि फ यांपैकी निदान एक खोटे असले पाहिजे. कोणतीही दोन वास्तवे विसंगत असत नाहीत हे स्पष्ट आहे. विसंगतता विधानांत, प आणि फ यांत असते, आणि म्हणून जर आपण विसंगतता हे मूलभूत वास्तव मानणार असू, तर आपल्याला नकारात्मक विधानांचे स्पष्टीकरण करण्याकरिता ज्यात विधाने, वास्तवे नव्हेत, अनुस्यूत आहेत असे काहीतरी मूलभूत वास्तव म्हणून घ्यावे लागते. विधाने ज्यांना आपण सत् (real) म्हणू शकू अशी नसतात हे उघड आहे. जर आपण जगातील वस्तूंची यादी केली, तर विधाने त्या यादीत येणार नाहीत. वास्तवे येतील, समजुती, इच्छा, संकल्प येतील पण विधाने येणार नाहीत. त्यांना स्वतंत्र सत्ता नाही, आणि म्हणून सत् जगाविषयीचे एक अंतिम वास्तव म्हणून मानली जाणारी ही विधानांची विसंगतता स्वीकार्य होण्याकरिता तिच्यावर पुष्कळ उपचार करावे लागतील, तिच्यावर पुष्कळ संस्कार करावे लागतील. म्हणून नकारात्मक वास्तवे टाळण्याकरिता केलेले हे स्पष्टीकरण या दृष्टीने फारसे यशस्वी होते असे मला वाटत नाही. मला वाटते की नकारात्मक वास्तवे, वास्तवे म्हणून स्वीकारणे, ज्या अर्थाने 'सॉक्रेटीस मानव आहे' हे ज्ञनिरपेक्ष (objective) वास्तव आहे त्याच अर्थाने 'सॉक्रेटीस जिवंत नाही' हेही ज्ञनिरपेक्ष वास्तव आहे असे मानणे अधिक सरळ आहे असे आपल्या लक्षात येईल. आपण नकारात्मक वास्तवे टाळण्याचा प्रयत्न करू लागल्याबरोबर आपल्या सुचणाऱ्या उपपत्तीचे मी निरूपीत असलेली मि. डीमॉस यांची उपपत्ती विकसित रूप आहे परंतु मी दिलेल्या कारणास्तव त्या पद्धतीने विचार करणे बरोबर आहे असे मला वाटत नाही, आणि नकारात्मक वास्तवे अंतिम म्हणून स्वीकारणे श्रेयस्कर आहे असे आपल्या लक्षात येईल असे मला वाटते. नाहीतर विधानाचे तुल्ययोगी काय आहे हे सांगणे अतिशय कठीण आहे असे आपल्याला आढळून येईल. जेव्हा आपण एखादे खोटे भावात्मक (posi-

tive) विधान घेतो, उदा. 'सॉक्रेटीस जिवंत आहे', तेंव्हा ते वास्तव जगातील एका वास्तवामुळे खोटे असते. कोणतीही गोष्ट वास्तवाखेरीज आणखी कशानेही खोटी होऊ शकत नाही; त्यामुळे जेव्हा आपण भावात्मक प्रतिपादन करतो आणि ते खोटे असते तेव्हा, जर आपण नकारात्मक वास्तवे मानणार नसलो तर नेमके काय होते हे सांगणे अतिशय कठीण होईल. मला वाटते हे सर्व प्रश्न अतिशय कठीण आहेत, आणि दोन्ही बाजूंनी देता येण्याजोगे युक्तिवादही आहेत; परंतु नकारात्मक वास्तवे आहेत आणि वियोगी वास्तवे नाहीत असे मात्र एकंदरीत मानावेसे वाटते. परंतु वियोगी वास्तवे नाकारण्यामुळे काही अडचणी उद्‌भवतात, आणि त्यांचा विचार आपण पुढच्या एका व्याख्यानात सामान्य विधानांच्या संदर्भात करणार आहोत.

चर्चा

प्रश्न : 'सॉक्रेटीस मृत आहे' हे विधान आपण भावात्मक मानता की नकारात्मक मानता ?

मि. रसेल : ते अंशतः नकारात्मक वास्तव आहे. एखादी व्यक्ती मृत आहे हे म्हणणे गुंतागुंतीचे आहे. ते 'सॉक्रेटीस जिवंत होता' आणि 'सॉक्रेटीस जिवंत नाही' ही दोन विधाने एकत्रित करून बनले आहे.

प्रश्न : त्यात 'नाही' घातल्याने त्याला नकारात्मकतेचा आकारिक धर्म प्राप्त होतो काय ? आणि याच्या उलट गोष्टही सत्य आहे काय ?

मि. रसेल : नाही, मला वाटते आपल्याला शब्दांचे अर्थ पाहावे लागतील.

प्रश्न : 'सॉक्रेटीस जिवंत आहे' असे म्हणणे आणि 'सॉक्रेटीस जिवंत नाही' असे म्हणणे यात फार मोठा फरक आहे असे मला वाटते. मला वाटते की ज्याला आपण नकारात्मक अस्तित्व म्हणू शकतो ते असू शकते, आणि तसेच ज्यांची आपण दखल घेऊ शकत नाही अशा वस्तू असू शकतात. सॉक्रेटीस निःसंशय जिवंत होता, पण मनुष्य म्हणून जगण्याच्या स्थितीत आज तो नाही.

मि. रसेल : मी मरणोत्तर अस्तित्वाच्या प्रश्नाचा विचार करीत नव्हतो, तर शब्द त्यांच्या दैनंदिन अर्थाने घेत होतो.

प्रश्न : आपल्यासमोर असलेले विधान भावात्मक आहे की नकारात्मक आहे याचा आपला नेमका निकष कोणता ?

मि. रसेल : असा आकारिक निकष नाही

प्रश्न : जर आपल्याजवळ आकारिक निकष असता तर त्यावरून नकारात्मक वास्तवे आहेत की नाहीत हे आपल्याला निश्चित करता आले असते असे निष्पन्न होत नाही काय ?

मि. रसेल : नाही असे मला वाटत नाही. परिपूर्ण (perfect) तार्किकीय भाषेची जी रूपरेखा मी रेखाटली त्या भाषेत एखादे विधान भावात्मक आहे की नकारात्मक आहे हे नेहमीच उघड दिसले असते. परंतु त्यावरून आपण नकारात्मक विधानांचे विवरण कसे करणार यावर कसलाच प्रकाश पडणार नाही.

प्रश्न : नकारात्मक वास्तवांचे अस्तित्व केवळ व्याख्यात्मक अस्तित्वाहून अन्य असू शकेल काय ?

मि. रसेल : हो, मला वाटते असू शकेल. मला वाटते की अतिभौतिकीचे कार्य जगाचे वर्णन देणे हे आहे, आणि जगाच्या पूर्ण वर्णनात नकारात्मक वास्तवांचा उल्लेख करायचा की नाही हा माझ्या मते खराखुरा निश्चित प्रश्न आहे.

प्रश्न : आपण नकारात्मक वास्तवाची व्याख्या कशी करता ?

मि. रसेल : जर नकारात्मकता ही अंतिम गोष्ट आहे हे खरे असेल तर आपल्याला तिची सामान्य व्याख्या देता येणार नाही.

४. ज्यात एकाहून अधिक क्रियापदे आहेत अशी विधाने आणि वास्तवे; समजुती, इत्यादि.

आपल्याला स्मरत असेल की पारमाण्विक विधानांच्या निरूपणानंतर मी म्हणालो की त्यांच्यापुढे जाऊ लागल्याबरोबर लगेच दोन प्रकारची मिश्र विधाने उद्भवतात : पहिली, ज्यांना मी आण्विक विधाने हे नाव देतो, ज्यांचे निरूपण मी गेल्यावेळी केले, आणि ज्यात 'किंवा', 'आणि', 'जर' इत्यादि शब्द येतात अशी, आणि दुसरी, समजूत (किंवा विश्वास) असणे, इच्छिणे, संकल्पिणे, इत्यादि दोन किंवा अधिक क्रियापदे ज्यात आहेत अशी विधाने. आण्विक विधानांच्या बाबतीत आप-

त्याला वास्तवांचा एक नवा आकार आढळतो हे स्पष्ट झाले नाही, तर फक्त विधानांचा नवा आकार आढळतो, म्हणजे जर 'प किंवा फ' अशा प्रकारचे वियोगी विधान जर आपण घेतले, तर त्याचे तुल्य-योगी वास्तव जगात आहे असे म्हणणे फारसे सयुक्तिक दिसत नाही; पचे तुल्ययोगी असे एक वास्तव, आणि फचे तुल्ययोगी असे दुसरे वास्तव एवढीच जगात आहेत, आणि त्या वियोगी विधानाची सत्यता किंवा असत्यता त्या दोन स्वतंत्र वास्तवांतून निष्पन्न होते. म्हणून या ठिकाणी आपल्याला वास्तवाचा एक नवा आकार आढळत नसून, विधानांचा एक नवा आकार मात्र आढळतो. आज आपल्याला वास्तवांच्या एका नव्या आकाराची ओळख करून घ्यायची आहे.

तात्त्वज्ञानिक तार्किकी (Philosophical Logic) किंवा मी ख्रिस्मसपासून (१९१७) देत असलेल्या या व्याख्यानांत ज्याचे निरूपण करतो आहे तो तार्किकीचा तात्त्वज्ञानिक भाग, म्हणजे वास्तवांचे सर्व आकार जिच्यात समाविष्ट आहेत अशी परिगणना (inventory), किंवा अधिक लौकिक शब्द आपल्याला पसंत असल्यास, प्राण्युद्यान (zoo) असे म्हणता येईल असे मला वाटते. 'विधानांचे आकार' असे म्हणण्यापेक्षा 'वास्तवांचे आकार' असे म्हणणे मी अधिक पसंत करतो. ज्यांचे निरूपण मी गेल्या वेळी केले त्या आण्विक विधानांना हे लागू करायचे तर, जर आपण वास्तवांच्या आकारांचे विश्लेषण करीत असू, तर आपल्याला आण्विक विधानावरील आपल्या विश्वासाचे (belief) निरूपण करावे लागेल, केवळ आण्विक विधानांचे नव्हे. अतिभौतिकीच्या कोणत्याही अभ्यासात जी वास्तवप्रवणता (realistic bias) आपण आणली पाहिजे असे मला वाटते तिला अनुसरून आपण कोणत्यातरी वास्तवाच्या किंवा वास्तव–समूहाच्या अभ्यासात मग्न असावे असे मला वाटते, आणि मला वाटते की हे प्राणिशास्त्रात जितके खरे आहे तितकेच तर्कशास्त्रातही आहे. तर्कशास्त्रात आपण जगात असलेल्या वास्तवांच्या आकारांचा अभ्यास करीत असतो, वास्तवांच्या भिन्न प्रकारांचे, वास्तवांच्या भिन्न **तार्किकीय** प्रकारांचे आकलन करण्याचा प्रयत्न करीत असतो. आता मला आपल्या निदर्शनाला आणून द्यायचे आहे की जेव्हा आपण **एखादा** विश्वास बाळगतो, किंवा इच्छितो, किंवा संकल्पितो, तेव्हा जी वास्तवे उपस्थित होतात त्यांचा तार्किकीय आकार मी माझ्या दुसऱ्या व्याख्यानात चर्चिलेल्या, ज्यात एकच क्रियापद असते त्या, पारमाण्विक वास्तवांच्या तार्किकीय आकाराहून भिन्न असतो. (अर्थातच वास्तवांचे कितीतरी आकार असू शकतात, काटेकोरपणे बोलायचे तर अनंत आकार असू शकतात, आणि मी त्या सर्वांचे निरूपण करणार आहे असे आपण समजू नये.) समजा आपण विश्वासाची एखादी प्रत्यक्ष घटना घेतली. मला आपल्या लक्षात हे आणून द्यायचे आहे की ज्या अर्थाने ज्ञानमीमांसेत अवधारणाविषयी विचार होतो, ज्या अर्थाने दोन आणि दोन मिळून चार होतात हे एक अवधारण (judgement) आहे, त्या अर्थाने मी विश्वासाविषयी बोलत नाही. मी एखाद्या विशिष्ट मनुष्याच्या मनात, एका विशिष्ट क्षणी प्रत्यक्ष विद्यमान असलेल्या विश्वासाविषयी बोलत आहे, आणि ते वास्तव कोणत्या प्रकारचे आहे याची चर्चा करतो आहे. मी जर 'आज वार कोणता आहे?' असे विचारले आणि आपण 'मंगळवार' असे उत्तरलो, तर त्याक्षणी आपल्या मनात आज मंगळवार आहे हा विश्वास उपस्थित असतो. ज्या प्रश्नाचा मला आज विचार करायचा आहे तो हा होय : जेव्हा कोणी व्यक्ती विश्वास बाळगते तेव्हा उपस्थित असणाऱ्या वास्तवाचा आकार काय असतो? आता आपल्याला स्वाभाविकपणे सुचणारी पहिली उघड कल्पना म्हणजे विश्वास हा मनाचा विधानाशी असलेला संबंध होय ही. 'माझा प या विधानावर विश्वास आहे'. 'आज मंगळवार आहे अशी माझी समजूत आहे'. 'दोन आणि दोन चार होतात असा माझा विश्वास आहे.' अशा प्रकारचे काहीतरी. दर्शनी जरी असे दिसते की इथे आपल्याला विश्वसित्या विषयीचा (believing subject) एका विधानाशी संबंध मिळतो. पण हे मत चालणार नाही. त्याची अनेक कारणे असून त्यांची चर्चा मी करणार आहे. पण म्हणून आपल्याला त्याहून भिन्न अशी एखादी विश्वासविषयक उपपत्ती लागेल. कोणतेही विधान घ्या, समजा, 'सॉक्रेटीस मर्त्य आहे असा माझा विश्वास आहे'. समजा हा विश्वास प्रत्यक्ष उपस्थित आहे. तो उपस्थित आहे हे प्रतिपादन वास्तवाचे

अनुक्रमणिका

प्रतिपादन आहे. त्यात दोन क्रियापदे आहेत. त्यात दोनपेक्षा जास्त क्रियापदे असू शकतील, त्यात एकापेक्षा कितीही जास्त असू शकतील. सॉक्रेटीस मर्त्य आहे असे जोन्सचे मत आहे असा माझा विश्वास असू शकेल. यात दोनपेक्षा जास्त क्रियापदे आहेत. ती कितीही असू शकतील, पण दोनपेक्षा कमी असू शकणार नाहीत. आपल्या असे लक्षात येईल की इथे ज्यात दोन क्रियापदे आहेत असे फक्त विधान नाही, तर त्याने अभिव्यक्त वास्तवात त्या दोन क्रियापदांचे तुल्ययोगी दोन घटक आहेत. त्या घटकांचा उल्लेख मी संक्षेपाकरिता क्रियापदे असाच करीन, कारण क्रियापदांच्या साह्याने आपण ज्या विषयांचा निर्देश करतो त्या सर्व विषयांना लागू पडेल असा शब्द सापडणे कठीण आहे. हे 'क्रियापद' हा शब्द दोन अर्थांनी वापरणे झाले; परंतु तो तसा वापरला जात आहे हे आपण लक्षात ठेवले तर त्यामुळे कसलाही गोंधळ होण्याची शक्यता नाही असे मला वाटते. हे वास्तव (विश्वास) एक वास्तव आहे. 'प किंवा फ' अशा आण्विक विधानांच्या बाबतीत होते तसे हे नाही. आपला अमुक एक विश्वास आहे हे एकच वास्तव असते. असत्य गोष्टीवर आपण विश्वास ठेवू शकतो यावरून हे उघड होते. असत्य विश्वासाच्या वास्तवावरून हे स्पष्ट होते की आपण त्याचा एक भाग कापून वेगळा करू शकत नाही.

सॉक्रेटीस मर्त्य आहे/असा माझा विश्वास आहे अशी विभागणी आपण करू शकत नाही. अशा वास्तवांविषयी उद्भवणारे काही प्रश्न आहेत, आणि त्यांपैकी पहिला हा आहे : ती अनिषेध्य (undeniable) वास्तवे आहेत की आपण त्यांचे विलोपन कसेतरी इतर वास्तवांच्या संबंधात करू शकतो? या प्रकारचे विधान ज्याची अभिव्यक्ति आहे अशी अविलोप्य वास्तवे आहेत असे मानणे खरोखरच आवश्यक आहे काय? या प्रश्नासंबंधी कसलाही संशय संभवतो असे मला बऱ्याच अलीकडच्या काळापर्यंत वाटले नसते. हा मुद्दा विवाद्य असेल असे मला अलीकडेपर्यंत खरोखर वाटले नव्हते. त्या आकाराची वास्तवे आहेत असा माझा अजून विश्वास आहे. परंतु तो एक महत्त्वाचा प्रश्न आहे, आणि त्याची चर्चा अवश्य आहे असे मला वाटते.

१ विश्वास, इत्यादि अविलोप्य वास्तवे आहेत काय?

'इत्यादि' मध्ये विधानाचे आकलन येते; त्यात इच्छिणे, संकल्पिणे, किंवा जिच्यात विधान अनुस्यूत असते अशी त्याप्रकारची कोणतीही वृत्ती येते. आपण विधानावर विश्वास ठेवतो असे म्हणणे स्वाभाविक दिसते, आणि आपण विधान इच्छितो असे म्हणणे अस्वाभाविक दिसते, पण खरोखर हा केवळ पूर्वग्रह आहे. आपण ज्यावर विश्वास ठेवतो आणि आपण जे इच्छितो, त्या अगदी एकाच प्रकारच्या गोष्टी आहेत. उद्या आपल्याला थोडी साखर मिळावी अशी आपली इच्छा असू शकते, आणि आपल्याला ती मिळेल असा विश्वासही असू शकतो. संकल्पाच्या (will) बाबतीत तार्किकीय आकार तोच आहे की नाही याविषयी माझी खात्री नाही. संकल्पाची गोष्ट अवेक्षणासारखी (perception) अधिक आहे असे मानण्याचा माझा कल आहे, कारण तो सरळ वास्तवाकडे जातो आणि त्यात असत्यत्वाची शक्यता नसते. काहीही असले तरी इच्छा आणि विश्वास तार्किकीय दृष्टया अगदी एकाच आकाराची आहेत.

व्यवहारवादी (pragmatists) आणि ज्यांच्या[4] संप्रदायाला आपण उदासीन एकवादी (neutral monisis) म्हणतो असे काही अमेरिकन वास्तववादी (realists), हे ज्या अर्थाने मी विश्वासाची चर्चा करतो आहे त्या अर्थाने विश्वास नावाचे घटित (phenomenon) आहे हेच मुळात नाकारतात. ते तो शब्दांनी नाकारीत नाहीत, मी ज्या प्रकारची भाषा वापरतो आहे त्या प्रकारची भाषा ते वापरीत नाहीत, आणि त्यामुळे त्यांच्या मतांची मी ज्या मतांची चर्चा करतो आहे त्यांच्याशी तुलना करणे कठीण होते. त्यांच्या मतांची आपल्या मतांशी कोठे साम्य स्थळे आहेत आणि कोठे भेदस्थळे आहेत हे शोधण्याआधी ते जे म्हणतात त्याचा अनुवाद जी आपल्या भाषेसारखी थोडीबहुत तरी आहे अशा भाषेत आपल्याला करावा लागतो. आपण जर जेम्सचे[4] *Essays in*

[४. विल्यम जेम्स (१८४२–१९१०), एक विख्यात अमेरिकन मानसशास्त्रज्ञ आणि व्यवहारवादी तत्त्वज्ञ – अनुवादक]

Radical Empiricism मधील लेख घेतले, किंवा ड्युईचे[५] *Essays in Experimental Logic* मधील लेख घेतले, तर आपल्या लक्षात येईल की ज्या प्रकारच्या विश्वासाविषयी मी बोलतो आहे त्या प्रकारचा विश्वास म्हणून काही घटित असेल हेच मुळी ते पूर्णपणे नाकारीत आहेत. ते 'विश्वास' हा शब्द वापरतात, परंतु त्यांचा अभिप्राय अगदीच वेगळा असतो. वर्तनवादी (behaviourism) मतानुसार जर आपण म्हणालो की अमुक व्यक्तीचा अमुक विश्वास आहे, तर त्याचा अर्थ त्यांचे वर्तन अमुक प्रकारचे आहे असा होतो; आणि हे मत जेम्सच्या व्यवहारवादाशी जुळणारे आहे. जेम्स आणि ड्युई म्हणतील : जेव्हा माझा एका विधानावर विश्वास असतो तेव्हा त्याचा अर्थ असा असतो की मी अमुक तऱ्हेने वागतो, माझ्या वर्तनात अमुक गुण असतात, आणि जर त्या वर्तनाने माझे ईप्सित साध्य झाले तर माझा विश्वास खरा असतो, आणि जर साध्य झाले नाही तर तो खोटा असतो. वर्तनापासून वियुक्त घटित या स्वरूपात विश्वास कधी उपस्थितच होत नाही हे त्यांचे मत आपण स्वीकारले, आणि जर ते खरे असले, तर व्यवहारवाद सत्यासत्याचे पूर्णपणे सयुक्तिक असे निरूपण होईल. म्हणून ही आपण विचारात घ्यायची पहिली गोष्ट आहे. या विषयाचा विचार जसा व्हायला हवा तसा करायचा झाला तर मला तर्कशास्त्रापासून फार दूर जावे लागेल, कारण तो विषय मानसशास्त्रांतर्गत आहे, आणि ज्या तार्किकीय आकाराविषयी मी बोलतो आहे त्या आकाराची वास्तवे आहेत की नाहीत असा संशय उपस्थित झाल्यामुळेच केवळ तो तर्कशास्त्रात प्रस्तुत होतो. ज्यात दोन किंवा अधिक क्रियापदे आहेत अशा तार्किकीय आकाराविषयीच्या या प्रश्नात तर्कशास्त्र आणि आनुभविक अभ्यास यांचे चमत्कारिक मिश्रण आढळते, आणि अर्थातच असे अन्यत्रही घडू शकेल की आनुभविक अभ्यास (empirical study) आपल्याला एका विशिष्ट तार्किकीय आकाराच्या वस्तूचे उदाहरण पुरवितो, आणि उदाहरण प्राप्त झाल्याशिवाय अमुक तार्किकीय आकार असलेल्या वस्तू आहेत याची आपण खात्री बाळगू शकत नाही, आणि उदाहरण सापडणे ही आनुभविक गोष्ट आहे. म्हणून याप्रकारे आनुभविक गोष्टीही तर्कशास्त्रात काही ठिकाणी प्रस्तुत ठरतात. तसे आकार आहेत हे त्यांचे उदाहरण न जाणताही आपल्याला तत्त्वतः कळू शकेल असे मला वाटते; परंतु व्यवहारातः आपली परिस्थिती पाहता तसे घडताना दिसत नाही. व्यवहारातः एखाद्या आकाराचे निदान एक उदाहरण सापडल्याशिवाय तो आकार आहे हे आपल्याला कळू शकत नाही. जर मला ज्यात दोन किंवा अधिक क्रियापदे आहेत असे उदाहरण सापडले नाही तर असे आकार आहेत या उपपत्तीवर विश्वास ठेवायला आपल्याला कारण राहणार नाही.

जेव्हा आपण जेम्स आणि ड्युई यांसारख्या लोकांचे विश्वास या विषयावरील लिखाण वाचतो तेव्हा आपल्या लक्षात तत्काळ येणारी गोष्ट ही असते की विश्वासाचा विषय म्हणून जी गोष्ट ते समजतात ती मी समजतो तिच्याहून अगदी भिन्न आहे. ते ती गोष्ट सर्वदा वस्तू मानतात. आपण ईश्वर किंवा होमर यांवर विश्वास ठेवतो, आपण एखाद्या वस्तूवर विश्वास ठेवतो असे त्यांना वाटते. त्यांच्या मनातले चित्र असे असते. सामान्य व्यवहारात तसे बोलणे रूढ आहे हे खरे; आणि या विषयाचे पहिले स्थूल उपप्रथन (approximation) ते असे सुचवितील की असा विषय जेव्हा असतो तेव्हा आपला विश्वास खरा असतो; आणि जेव्हा तो नसतो तेव्हा विश्वास खोटा असतो. ते नेमके असे म्हणतील असे मी म्हणत नाही; परंतु अशा प्रकारच्या स्थूल मतापासून ते आरंभ करतील. विश्वासांतील वैषयिक (objective) घटकाचे व्यक्तीकरण एका शब्दापेक्षा एका विधानाने अधिक चांगले होते हे त्यांच्या लक्षात आलेले दिसत नाही, आणि हे बऱ्याच मोठ्या प्रमाणात विश्वासाचे स्वरूप काय आहे याविषयीच्या त्यांच्या विचारसरणीशी बद्ध आहे. त्यांच्या मते विश्वासाचा विषय वस्तूंतील संबंध नसतो, किंवा ज्यांना गुण आहेत अशा वस्तू नसतात, तर ज्यांना अस्तित्व असेल किंवा नसेल अशा एकेकट्या वस्तू

[५. जॉन ड्युई (१८५९–१९५२), अमेरिकन व्यवहारवादी तत्त्वज्ञ –अनुवादक]

असतात. हे मत मला मूलतः आणि सर्वथा चूक वाटते. एकतर अशी कितीतरी अवधारणे आहेत की जी आपण या व्यवस्थेत बसवू शकत नाही, आणि दुसरे म्हणजे खोट्या विश्वासाचे कसलेही स्पष्टीकरण ते देऊ शकत नाही, कारण जेव्हा एखादी वस्तू अस्तित्वात आहे असा आपला विश्वास असतो आणि ती वस्तू अस्तित्वात नसते, तेव्हा ती वस्तू नसते, ती शून्य (nothing) असते, आणि खोट्या विश्वासाचे विश्लेषण जी नाही अशा गोष्टीशी संबंध असे करणे बरोबर होणार नाही. विश्वास हा केवळ एखाद्या वस्तूशी असलेल्या संबंधाने बनलेला असतो ह्या विश्लेषणाला हा आक्षेप आहे. जर आपण म्हणालो की 'माझा होमरवर विश्वास आहे', आणि होमर अशी कोणीच व्यक्ती नसेल, तर आपला विश्वास होमरशी असलेल्या संबंधाने बनलेला असणार नाही, कारण 'होमर' नाहीच. जगात उपस्थित असलेले प्रत्येक वास्तव अस्तित्वात असलेल्या घटकांचे बनलेले असले पाहिजे, नसलेल्या घटकांचे असू शकणार नाही. म्हणून आपण जेव्हा म्हणतो की 'माझा होमरवर विश्वास आहे', तेव्हा त्याचे यथोचित विश्लेषण वरीलप्रमाणे होऊ शकत नाही. त्याचे यथोचित विश्लेषण काय आहे या प्रश्नाकडे मी वर्णनांच्या उपपत्तीची चर्चा करीन तेव्हा येईन. आता मी एका क्षणापूर्वी ज्या वर्तनवादी उपपत्तीबद्दल बोललो होतो तिच्याकडे परत येतो. समजा की आपला विश्वास असा असल्याचे म्हटले जात आहे की १०-२५ वाजता एक गाडी सुटणार आहे. याचा अर्थ आपण स्टेशनवर यायला एका विशिष्ट वेळी निघता असा होतो असे सांगितले जाते. जेव्हा आपण स्टेशनवर पोचता तेव्हा घड्याळात १०-२४ झाल्याचे आपण पाहता, आणि आपण पळायला सुरवात करता. हे वर्तन म्हणजे त्यावेळी गाडी आहे असा आपला विश्वास. जर आपल्याला गाडी सापडली तर आपला विश्वास सत्य होता. जर गाडी १०-२३ लाच निघून गेली आणि आपली गाडी चुकली तर आपला विश्वास असत्य होता. विश्वासाचे स्वरूप अशा प्रकारचे आहे असे ते म्हणतील. गाडी १०-२५ ला सुटते या कालातीत (eternal) सत्याचे चिंतन करणारी एकच मनोवस्था नसते. ही उपपत्ती ते अतिशय अवकृष्ट गोष्टींना नाही लागू करतील. हे मत टिकण्यासारखे आहे असे मला वाटत नाही. त्याचे खंडन करणे कठीण आहे, कारण ते खूप खोलात जाणारे आहे, आणि आपल्याला सतत वाटत राहते जर आपण पुरेसा विचार केला आणि त्याच्या सर्व व्यंजितांशी (implications) परिचय करून घेतला, तर कदाचित ते व्यवहार्य आहे हे आपल्या लक्षात येईल; पण ते व्यवहार्य आहे असे मला वाटत नाही. उदासीन एकवादाच्या उपपत्तीशी मात्र हे मत जुळणारे आहे. त्या उपपत्तीप्रमाणे मानसवस्तूंचे उपादानकारण आणि भौतिक वस्तूंचे उपादानकारण एकच आहे; जशी पोस्ट ऑफिस सूचीमध्ये (directory) तीच माणसे प्रथम स्थानपरत्वे आणि नंतर वर्णानुक्रमाने परिगणित आढळतात. हे सबंध मत त्या उपपत्तीत चपखल बसते. माझा असा अभिप्राय नाही की जे जे त्यांपैकी पहिले स्वीकारतात ते ते सर्व दुसरेही स्वीकारतात, पण तत्त्वतः ती दोन मते परस्परांशी अनुबद्ध आहेत. हे मत जर आपण स्वीकारले तर आपल्याला विश्वास आणि इच्छा यांचे विलोपन करावे लागेल, कारण त्या गोष्टी स्पष्टपणे मानस दिसतात. भौतिक जगात घडणाऱ्या गोष्टींहून त्या फारच वेगळ्या दिसतात. म्हणून विश्वास आणि तत्सदृश इतर गोष्टींचे विलोपन करण्याच्या प्रयत्नास लोक लागतील आणि ते त्यांचे विलोपन शारीर वर्तनात घडवून आणतील; मग एखाद्या विधानावरील आपला विश्वास म्हणजे आपल्या शरीराचे एक विशिष्ट वर्तन असे होईल. अतिशय स्थूलपणे सांगायचे तर त्या मताचे प्रतिपादन असे आहे. मताशिवाय आपला कार्यभाग साधणे त्यामुळे शक्य होते. त्या प्रकरणी सत्य आणि असत्य ही एखाद्या वास्तवाशी असलेल्या एखाद्या शारीर वर्तनाच्या संबंधाने बनतील; त्या वर्तनाचे जणू प्रयोजन असणाऱ्या दूरस्थ वास्तवाशी असलेल्या संबंधाने बनतील; आणि जेव्हा आपले वर्तन त्या वास्तवाच्या संदर्भात संतोषकारक असेल तेव्हाच तो विश्वास खरा असेल, आणि जेव्हा ते वर्तन असंतोषकारक असेल तेव्हा तो खोटा असेल. त्या मताचे तार्किकीय सार म्हणजे दोन वास्तवांमधील कारणसंबंधाच्या आकाराचा संबंध असेल; म्हणजे एका बाजूला तुमचे शारीर वर्तन हे एक वास्तव, आणि दुसऱ्या बाजूला गाडी अमुक

अमुक वाजता सुटते हे दुसरे वास्तव, आणि या दोन वास्तवांच्या संबंधातून ते सबंध घटित निर्माण होते. त्याचा तार्किकीय आकार कारणसंबंधाच्या आकाराचाच असेल : म्हणजे ' हे वास्तव त्या वास्तवाचे कारण आहे ' या आकाराचा हा तार्किकीय आकार ज्यांत दोन क्रियापदे असतात आणि ज्यांच्याविषयी मी आज बोलतो आहे त्या वास्तवांच्या आकाराहून अगदीच भिन्न आहे.

उदासीन एकवादी उपपत्ती हे ओकमच्या वस्तऱ्याच्या (Occam's razor) एक उदाहरण असल्यामुळे मला त्याबद्दल स्वाभाविकपणेच आकर्षण आहे. अल्पतम उपकरणांच्या साह्याने तत्त्वज्ञानात कार्यभाग साधता यावा असे मला नेहमीच वाटते. याचे एक कारण असे की त्यात प्रमादाचे भय कमी होते, कारण ज्या वस्तूंचे अस्तित्व आपण प्रतिपादीत नाही त्यांचे अस्तित्व नाकारण्याची गरज नसते, आणि म्हणून जितक्या कमी गोष्टी आपण गृहीत धरू तितके प्रमादाचे भय कमी होते. त्याचे दुसरे कारण —जे कदाचित् काहीसे थिल्लर असेल—हे आहे की वस्तूंच्या संख्येतील प्रत्येक घटेबरोबर (diminution) गणितीय तर्कशास्त्राचे काम— म्हणजे ज्या प्रकारच्या वस्तू आपण पूर्वी गृहीत धरीत होतो त्यासारख्या वस्तू रचण्याचे काम–वाढते. म्हणून उदासीन एकवादाचे सबंध तत्त्वज्ञान मला फार आकर्षक वाटते, परंतु अजून तरी त्यावर विश्वास ठेवण्यात मला मोठीच अडचण दिसते. या सबंध प्रश्नाची चर्चा मी *The Monist*[६] मध्ये लिहिलेल्या काही लेखांत—विशेषत: जुलै १९१४ मध्ये लिहिलेल्या, आणि त्याच्या पूर्वीच्या दोन लेखांतही— आढळेल. मला त्या लेखांचे पुनर्लेखन करावेसे वाटते, कारण त्यात उदासीन एकवादाविरुद्ध वापरलेले काही युक्तिवाद वैध नाहीत. माझा मुख्य भर ' दृढ विशेषा 'विषयीच्या (emphatic particulars)--म्हणजे 'हे', 'मी', यांसारखे जे शब्द विश्वातील काही विशेषांना ते आपल्याशी (म्ह. बोलणाऱ्याशी)संबद्ध असल्यामुळे, आणि मला वाटते, ते किंवा त्यांच्याशी संबद्ध विशेष आपण बोलण्याच्या क्षणी हजर असल्यामुळे, निवडतात, अशा शब्दांच्या वर्गाविषयीच्या युक्तिवादावर आहे. ' हे ' हे अर्थातच ज्याला मी ' दृढविशेष ' म्हणतो तसे आहे. ते अवधानाच्या वर्तमान विषयाचे विशेषनाम आहे, ज्याला कसलाही अर्थ नाही असे विशेषनाम आहे. ते बहुवर्थी (ambiguous) आहे, कारण अवधानाचे विषय क्षणागणिक आणि व्यक्तीगणिक अर्थातच बदलत असतात. जर आपण संज्ञा वजा केली तर ' हे ' यासारख्या शब्दांचा अर्थ स्पष्ट करणे, अपक्षपातित्वाचा अभाव ज्यामुळे उद्भवतो त्याचा अर्थ स्पष्ट करणे अतिशय कठीण आहे असे मला वाटते. शुद्ध भौतिक जगात पूर्ण नि:पक्षपातित्व आढळेल असे म्हणता येईल. काळाचे असे सर्व क्षण आणि अवकाशाचे सर्व बिंदू हे सर्व सारखेच दृढपणे विशेष म्हणावे लागतील. पण वस्तुतः जे घडते ते म्हणजे असे की आपण काही वास्तवे निवडतो, आणि त्यांतून भूत आणि भविष्य आणि इतर अशा वस्तू उद्भवतात. या सर्व ' हे ' मधून निघतात, आणि उदासीन एकवादाच्या भूमिकेवरून आपण ' हे ' ची कल्पना कशी विशद करू शकू ते मला कळत नाही. हे मी हेकेखोरपणे म्हणत नाही, ते कसे करता येईल हे मला कळत नाही एवढेच मी म्हणतो. या व्याख्यानांच्या उरलेल्या भागापुरते मी गृहीत धरतो की विश्वास, इच्छा, इत्यादि वास्तवे आहेत. या प्रश्नाचा पूर्ण ऊहापोह करायचा तर ही सबंध व्याख्यानमाला त्यात संपेल. याप्रमाणे मानसशास्त्रातील या सहलीनंतर तिच्याबद्दल मी आपली क्षमा मागून आपण आता शुद्धतर तार्किकीय प्रश्नाकडे येऊ.

२. 'माझा प असा विश्वास आहे' यात प ची पदवी (Status) कोणती ?

आपल्या विश्वासाचे विषय **वास्तवे** असतात असे आपण म्हणू शकत नाही कारण आपले विश्वास पुष्कळदा चुकीचे असतात. आपण वास्तवे **अवेक्षतो** असे आपण म्हणू शकतो, कारण अवेक्षणात चूक संभवत नाही. जेथे फक्त वास्तवेच अनुस्यूत असतात

६. हे तीन लेख ' On The Nature of Acquaintance ' या शीर्षकाखाली R. C. Marsh यांनी संपादलेल्या *Logic and Knowledge* (George Allen and Unwin, 1956) या रसेलच्या लेखांच्या संग्रहात समाविष्ट आहेत.

तेथे चूक संभवत नाही. म्हणून आपल्या विश्वासाचे विषय वास्तवे असतात असे आपण म्हणू शकत नाही. आपल्या विश्वासाचे विषय विधाने असतात असे आपल्याला म्हणावे लागते. यात अडचण एवढीच आहे की विधाने म्हणजे काहीही नसते (nothing) हे उघड आहे. म्हणून ते आपल्या विषयाचे समर्पक वर्णन असू शकत नाही. मी जेव्हा म्हणतो की 'विधाने म्हणजे काहीच नसते हे उघड आहे' तेव्हा ते कदाचित् पूर्णपणे उघड नसेल. एक काळ असा होता की जेव्हा विधाने आहेत असे मी मानीत असे, परंतु वास्तवांच्या जोडीला आज वस्तुतः मंगळवार असताना 'आज बुधवार आहे' या गोष्टीसारख्या चमत्कारिक छायिक (shadowy) गोष्टी आहेत असे मानणे मला सयुक्तिक वाटत नाही. त्या जगात आहेत असे मी मानू शकत नाही, ते मानणे अशक्य वाटावे, आणि मला वाटते की ज्याला वास्तवाची जिवंत जाणीव आहे अशा कोणालाही तशी कल्पना करणे अशक्य आहे. तर्कशास्त्राच्या अध्यापनातील एक अडचण ते अति अवकृष्ट अशा गोष्टींचा अतिशय अवकृष्ट असा अभ्यास आहे, आणि तरीही काय सत् आहे याची जिवंत जाण असल्यावाचून त्याचा उचित अभ्यास करता येत नाही. ती जाण तर्कशास्त्रात तर चांगली विकसित असावी लागते. नाहीतर आपण विलक्षण कल्पितांत अडकू. मला वाटते की माइनाँगजवळ ही वास्तवाची जाण काहीशी कमी आहे. माइनाँग म्हणतो की गोल चौरस अशी एक वस्तू (object) आहे, फक्त ती अस्तित्वात नाही आणि तिला भावही (being) नाही, आणि तरी अशी एक वस्तू आहे, आणि जेव्हा आपण म्हणतो की 'गोल चौरस हे कल्पित (fiction) आहे' तेव्हा तो असे मानतो की गोल चौरस ही एक वस्तू आहे आणि 'कल्पित' हे एक विधेय आहे. ज्याला वास्तवाची जाण आहे असा कोणीही त्या विधानाचे असे विश्लेषण करणार नाही. त्याच्या लक्षात येईल की त्या विधानाचे असे विश्लेषण द्यावे लागेल की ज्यामुळे गोल चौरस हा त्या विधानाचा घटक मानावा लागू नये. विद्यमान (actual) जगात खोट्या विधानांचा एक वर्गच्या वर्ग पसरला आहे असे मानणे मला अति अनैसर्गिक वाटते. ते तसे असेल अशी कल्पना मी काही केल्या करू शकत नाही. ज्या अर्थाने वास्तवे आहेत त्या अर्थाने विधाने आहेत असे मी मानू शकत नाही. 'आज मंगळवार आहे' हे वास्तव 'आज बुधवार आहे' या कल्पिताहून सत्तेच्या भिन्न स्तरावर आहे असे मला वाटते. जेव्हा 'आज बुधवार आहे' या विधानाविषयी मी बोलतो, तेव्हा केव्हातरी भविष्यात आज बुधवार आहे असा विचार तुम्ही करता तेव्हाची तुमची मनोवस्था मला अभिप्रेत नाही, तर जे काही तरी पूर्ण तार्किकीय आहे, ज्यात मन कोणत्याही प्रकारे अनुस्यूत नाही, असे काहीतरी मला अभिप्रेत आहे; आणि असत्य विधान ही अशा प्रकारची गोष्ट असू शकेल असे मला वाटत नाही. असत्य विधान कोठेही असले तरी त्याचे विश्लेषण करता आले पाहिजे, त्याचे अनेक भागांत पृथक्करण करता आले पाहिजे, आणि असे दाखविता आले पाहिजे की ते सर्व भाग अशा एका वास्तवाचे विभिन्न भाग आहेत की ज्यांत त्या असत्य विधानाचे विलयन झाले आहे. हे मी म्हणतो ते केवळ तिला मी वास्तवतेची जाण म्हणतो तिच्या आधाराने. 'वास्तवते' विषयीही (reality) मला एकदोन शब्द बोलायला हवेत. तो शब्द संदिग्ध आहे आणि त्याचे बहुतेक उपयोग अयुक्त आहेत. मी जेव्हा वास्तवतेविषयी मी आता बोलतो आहे तसा बोलतो तेव्हाचा माझा अभिप्राय मी असे म्हणून नीट व्यक्त करू शकेन की जगाच्या संपूर्ण वर्णनात ज्या ज्या गोष्टींचा उल्लेख करावा लागेल अशा सर्व गोष्टी मला अभिप्रेत आहेत ; माझ्या अभिप्रायाची आपल्याला यावरून कल्पना येईल. आता जगाच्या निःशेष वर्णनात असत्य विधानांचा उल्लेख करावा लागेल असे मला वाटत नाही. असत्य विश्वासांचा करावा लागेल, तसेच असत्य कल्पितांचा, अशा इच्छांचा की त्या पूर्ण होत नाहीत, करावा लागेल, परंतु एकाकी असत्य विधानांचा नाही, आणि म्हणून जेव्हा आपण एखाद्या असत्य विधानावर विश्वास ठेवतो असे म्हणतो तेव्हा जे घडते त्याचे ते यथार्थ वर्णन असू शकत नाही. 'माझा **प** या विधानावर विश्वास आहे' असे म्हणणे आणि ती घटना मी आणि **प** यांतील द्विपदी संबंध आहे असे म्हणणे यथार्थ होणार नाही. आपला विश्वास ज्यावर आहे ते विधान खरे असो नाहीतर खोटे असो, त्याचा तार्किकीय आकार एकच असतो. म्हणून विश्वास हा आपण

आणि विधान यांच्यामधील द्विपदी संबंध आहे असे आपण कोठेही समजता कामा नये, तर आपल्याला विधानाचे विश्लेषण करावे लागेल आणि आपल्या विश्वासाचे वेगळे निरूपण करावे लागेल. म्हणून विश्वासात विधान घटक म्हणून समाविष्ट नसते, तर विधानाचे घटक घटक म्हणून त्यात समाविष्ट असतात. आपण जेव्हा एखादा विश्वास बाळगतो, तेव्हा 'तुमच्या विश्वासाचा विषय काय असतो?' असे आपण विचारू शकत नाही. त्या प्रश्नाला उत्तर नाही, म्हणजे विश्वासाचा विषय अशी एकच वस्तू नाही. 'आज मंगळवार आहे असा माझा विश्वास आहे.' आपण असे म्हणता कामा नये की 'आज मंगळवार आहे' ही एक वस्तू (object) असून तिच्यावर माझा विश्वास आहे. तसे म्हणणे चूक होईल. जरी ते विश्लेषण भाषिक दृष्टचा सोयीचे असले आणि ते यथार्थ नाही हे आपण लक्षात ठेवले तर ते कायम ठेवायला हरकत नसली, तरी ते त्या घटनेचे युक्त विश्लेषण नव्हे.

३. विश्वासाच्या तार्किकीय आकाराचे वर्णन कसे करावे ?

विश्वास कसा बनलेला असतो याचे निरूपण करण्याचा प्रयत्न मला करायचा आहे. प्रश्न सोपा मुळीच नाही. ज्याला विश्वासाचा आवकाशिक नकाशा असे नाव देता येईल तो आपण तयार करू शकत नाही. आपण एखाद्या पारमाण्विक वास्तवाचा नकाशा तयार करू शकतो, पण विश्वासाचा नाही, याचे साधे कारण आवकाशिक संबंध सर्व पारमाण्विक प्रकारचे किंवा त्याच्या संकुलीकरणाच्या प्रकारचे असतात. मला काय म्हणायचे आहे ते मी स्पष्ट करतो. मुद्दा असा आहे की अवधारणात दोन क्रियापदे असतात, आणि ती दोन्ही क्रियापदे क्रियापदे म्हणूनच उपस्थित झालेली असतात, कारण जर एखादी गोष्ट क्रियापद असेल तर ती क्रियापद म्हणूनच येऊ शकेल. समजा मी पुढील उदाहरण घेतले. '**अ** ची समजूत आहे की **ब** **क**वर प्रेम करते'. 'ऑथेल्लोचा विश्वास आहे की डेस्डिमोना कॅसिओवर प्रेम करते'. हा विश्वास खोटा आहे. येथे चमत्कारिक गोष्ट ही आहे की 'प्रेम करते' हे क्रियापद या विधानात येते आणि ते डेस्डिमोना व कॅसिओ यांचा संबंध जोडते असे दिसते. परंतु ते तसे करीत नाही, आणि तरी ते क्रियापद म्हणूनच येते, क्रियापदाने ज्या प्रकारे विधानात यावे तसेच ते येते. मला म्हणायचे आहे की जेव्हा **अ**चा विश्वास असतो की **ब** **क**वर प्रेम करतो, तेव्हा जेथे 'प्रेम करतो' येते तेथे क्रियापद हवे. म्हणून हे स्पष्ट आहे की गौण क्रियापद (म्हणजे 'विश्वास आहे' याहून भिन्न क्रियापद) क्रियापद म्हणूनच कार्य करीत आहे, आणि दोन पदे परस्परांना जोडताना दिसते आहे; परंतु जेव्हा अवधारण खोटे असते तेव्हा वस्तुत: ते तसे करीत नाही. त्यामुळे विश्वासाच्या स्वरूपाविषयीचे कोडे निर्माण होते. प्रमादाच्या उपपत्तीला आपण खरोखर हात घातला की जे नाही त्याचे अस्तित्व मानल्याशिवाय प्रमादाचे निरूपण कसे करायचे या कोडचाला तोंड द्यावे लागते असे आपल्या लक्षात येईल. मला म्हणायचे आहे की प्रमादाची कोणतीही उपपत्ती केव्हातरी जे नाही त्याचे अस्तित्व स्वीकारून आत्मनाश करून घेते. जेव्हा मी म्हणतो की 'डेस्डिमोना कॅसिओवर प्रेम करते' तेव्हा आपल्याला डेस्डिमोनाचे कॅसिओवरील अविद्यमान (nonexistent) प्रेम मानावे लागते असे दिसते, परंतु अविद्यमान एकशृंग मानणे जितके चुकीचे आहे तितकेच तेही चुकीचे आहे. म्हणून अवधारणाची सबंध उपपत्ती दुसऱ्या कोणत्या तरी रीतीने स्पष्ट करावी लागते. आता मी नकाशाच्या प्रश्नाकडे येतो. समजा आपण असा नकाशा घेतला :

ऑथेल्लो
|
विश्वास आहे
↓
डेस्डिमोना——→कॅसिओ
प्रेम करते

नकाशा तयार करण्याचा हा प्रश्न आपल्याला वाटतो तितका चमत्कारिक नाही, कारण संकेतव्यापाराच्या उपपत्तीचा तो भाग आहे. त्या प्रकारचा संकेतव्यापार कोठे आणि कसा चुकीचा ठरेल हे ओळखणे महत्त्वाचे आहे : जे चुकलेले असते ते येथे आणि असे की संकेतात दोन वस्तू जोडणारा संबंध आहे, परंतु वास्तवात तो त्यांना जोडत नाही. विश्वासाच्या तार्किकीय आकाराची कोणतीही घटना अव-

काशात घडू शकत नाही. जेव्हा मी ‘ तार्किकीय दृष्टचा एकाच आकाराची ’ असे म्हणतो तेव्हा मला अभिप्रेत असते की एकाचे घटक दुसऱ्याच्या घटकांच्या जागी क्रमाने ठेवले तर पहिल्यापासून दुसरे आपल्याला प्राप्त होऊ शकते. जर मी म्हणालो, ‘ डेस्डिमोना कॅसिओवर प्रेम करते ’ तर त्याचा आकार आणि ‘ अ, ब च्या उजवीकडे आहे ’ याचा आकार एकच आहे. त्यांचा आकार एकच आहे, आणि मला म्हणायचे आहे की विश्वासाचा जो आकार असतो त्या आकाराचे अवकाशात काहीही घडत नाही. येथे आपल्याला एक नव्या प्रकारची वस्तू सापडली आहे. आपल्या प्राण्युद्यानात एक नवीन पशू सापडला आहे, जुन्याच जातीची एक नवीन व्यक्ती सापडली नसून, नवीन जातीच सापडली आहे. या शोधाचे श्रेय मि. व्हिट्गेन्स्टाइन याला आहे.

तार्किकीय दृष्टिकोनातून पाहिले तर विश्वासाच्या बाबतीत बऱ्याच गोष्टी चमत्कारिक आहेत. त्यांपैकी एक ही आहे की सर्व प्रकारची विधाने आपल्या विश्वासाचे विषय होऊ शकतात. ‘ हे पांढरे आहे, ’ तसेच ‘ दोन आणि दोन चार होतात ’ यांवर मी विश्वास ठेवू शकतो. ती दोन विधाने अगदी भिन्न आकाराची आहेत, तरी आपल्या विश्वासाचे ती विषय होऊ शकतात. त्या दोन विधानांच्या आकारांतील मोठ्या भेदामुळे त्याच्यावरील विश्वासांचा तार्किकीय आकार सर्वथा एक असणे अशक्यप्राय आहे, म्हणून असे दिसते विश्वास सर्व भिन्न प्रकरणी एकच असू शकत नाही, तर त्यात विश्वासविषय विधानाच्या स्वरूपाप्रमाणे भेद करावे लागतील. ‘ माझा प वर विश्वास आहे ’ आणि ‘ माझा फवर विश्वास आहे ’ अशी दोन वास्तवे घेतली, आणि जर प आणि फ ही विधाने एकाच तार्किकीय आकाराची नसली, तर त्या दोन वास्तवांचा आकार मी एका क्षणापूर्वी सांगितलेल्या अर्थाने (म्हणजे ‘ माझा विश्वास प वर आहे ’ या वास्तवापासून आपण ‘ माझा विश्वास फ वर आहे ’ हे वास्तव पहिल्यातील घटकाऐवजी दुसऱ्यातील घटकांचा प्रतिन्यास करून मिळवू शकतो या अर्थाने) एकच असू शकत नाही. याचा अर्थ असा आहे की विश्वास स्वतःही उचित अर्थाने एकच पद असू शकत नाही. विश्वासविषयाच्या स्वरूपानुसार विश्वासाचेही भिन्न तार्किकीय आकार असावे लागतील. म्हणून भिन्न प्रकरणातील विश्वासाची दर्शनी एकता भ्रामक असली पाहिजे.

ज्या विषयाचे मी या क्षणी निरूपण करीत आहे त्यात दोन गोष्टी लक्षणीय आहेत. पहिली म्हणजे विश्वासविषय विधान विश्वासात एक स्वतंत्र वस्तू म्हणून येते हे मानण्याची अशक्यता, आणि दुसरी म्हणजे गौण क्रियापदाला त्याच्या पदांबरोबर[७] विश्वासविषयातील एक पद म्हणून मानण्याची अशक्यता. या मुद्द्याच्या बाबतीत काही वर्षांपूर्वी मी मुद्रितरूपात मांडलेली अवधारणाची उपपत्ती अतिसरल होती असे मला वाटते, कारण त्यावेळी विषयगत क्रियापद त्याच्या पदांप्रमाणेच वस्तू म्हणून आपण मानू शकतो, जणू काही ‘ प्रेम करते ’ हे डेस्डिमोना आणि कॅसिओ यांच्या ओळीत विश्वास या संबंधाचे पद म्हणून आपण ठेवू शकतो, असे मी म्हणालो होतो. म्हणून मी काही वास्तवांत दोन क्रियापदे असतात यावर आजच्या व्याख्यानात एवढा भर देत आलो आहे. आज मी जे बोलतो आहे त्यांपैकी इतके भीत भीत सांगितलेले आणि अडचणी दाखविणारे आहे याबद्दल आपण मला क्षमा कराल अशी मी आशा करतो. हा विषय फारसा सोपा नाही आणि त्याचा कोणी फारसा विचार अगर चर्चाही केलेली नाही. अगदी अलीकडच्या काळापर्यंत जवळ जवळ कोणीही विश्वासाच्या स्वरूपाच्या प्रश्नाचा विचार अवश्य त्या तार्किकीय साहित्यानिशी केलेला नाही, आणि म्हणून आपल्या चर्चेत फारच थोडी मदत मिळते, आणि म्हणून प्रश्नांची स्पष्ट उत्तरे देण्यापेक्षा त्यातील अनेक मुद्द्यांबाबत अडचणी दाखविण्यात समाधान मानावे लागते.

४. परिभाषेचा प्रश्न

‘ विश्वास ठेवणे ’, ‘ इच्छिणे ’ इत्यादि क्रियापदांना आपण काय नाव द्यावे ? मला त्यांना ‘ वैधा-

[७. सकर्मक क्रियापदे संबंधवाचक असतात, आणि संबंधाने जोडलेल्या वस्तूंना त्या संबंधाची पदे (terms of the relation) म्हणतात. –अनुवादक]

निक क्रियापदे' (propositional verbs) असे नाव द्यावेसे वाटते. हे नाव केवळ सोयीकरिता सुचविलेले आहे, कारण त्या क्रियापदांचा आकार एक वस्तू एका विधानाशी संबद्ध करण्याचा आहे. मी स्पष्ट केल्याप्रमाणे ती वस्तुतः ते करीत नाहीत, परंतु त्यांना 'वैधानिक क्रियापदे' म्हणणे सोयीचे आहे. आपण त्यांना 'अभिवृत्ति' (attitudes) म्हणू शकाल, पण मला ते आवडणार नाही, कारण तो मानसशास्त्रीय शब्द आहे, आणि जरी आपल्या अनुभवातील सर्व उदाहरणे मानसशास्त्रीय असली तरी मी ज्या क्रियापदांसंबंधाने बोलत आहे ती सर्व मानसशास्त्रीय आहेत असे मानण्याचे कारण नाही. तशा प्रकारची गोष्ट मानण्याचे कधीही कारण नसते. आपण नेहमी स्पिनोझाच्या परमेश्वराच्या अनंत गुणांचे स्मरण ठेवावे. जगात त्याच्या अनंत गुणांचे तुल्यरूप काही असेल हे नेहमीच संभाव्य असते. आपल्याला त्यांचा परिचय नाही, परंतु मानस आणि भौतिक यांनी सबंध विश्व संपते असे मानायचे कारण नाही; म्हणून एखाद्या तार्किकीय वस्तुप्राकाराची सर्व उदाहरणे तार्किकीय नसलेल्या अमुक प्रकारची आहेत असे आपण कदापि म्हणू शकत नाही: आपल्याला हे ज्ञात होण्याइतके आपल्याला जगाचे ज्ञान नाही. म्हणून विश्वास आणि संकल्प यांचा आकार असलेली सर्व क्रियापदे मानसशास्त्रीय आहेत असे मी सुचविणार नाही. मला माहीत असलेली सर्व तशी आहेत एवढेच मी म्हणू शकतो.

माझ्या व्याख्यानांच्या आराखड्यात मी म्हटलेले मला दिसते की मी आज सत्य आणि असत्य यांचे निरूपण करणार होतो. पण त्यांच्यासंबंधी, विशेषतः ती या चर्चेत सतत येत असल्यामुळे, सांगण्यासारखे फारसे नाही. जी गोष्ट आपल्याला सत्य किंवा असत्य म्हणून सुचते ती म्हणजे विधान, आणि विधान तर काहीच नसते (nothing). परंतु ज्याप्रमाणे विधान सत्य किंवा असत्य असते, तसा विश्वासही असतो, तेव्हा जगात अशी वास्तवे आहेत की जी सत्य किंवा असत्य असतात. मी थोड्या वेळापूर्वी म्हणालो की सत्यासत्याचा भेद वास्तवांत नसतो. परंतु ज्यांना आपण 'विश्वास' म्हणतो त्या वास्तवांच्या विशेषवर्गांत असा भेद असतो, याअर्थी की विश्वास सत्य किंवा असत्य असू शकतो, आणि तरी तो या दोन्ही प्रकरणी वास्तवच असतो. ज्या घडत नाहीत अशा गोष्टींच्या इच्छांना आपण त्याच अर्थी असत्य म्हणू शकतो. सत्यता आणि असत्यता ही त्यांत शिरणाऱ्या विधानांवर अवलंबून असते. अवेक्षण (perception) सरळ वास्तवाकडे जाते, विधानांच्या द्वारा नव्हे, असे मला वाटते. आपण जेव्हा वास्तव अवेक्षतो तेव्हा त्यात चूक येत नाही, कारण ज्या क्षणी वास्तव आपला विषय असते त्याक्षणी चूक व्यावृत्त (excluded) होते. सत्यापन (verification) अंततः वास्तवाच्या अवेक्षणात विलीन झालेले आढळेल असे मला वाटते. म्हणून अवेक्षणाचा तार्किकीय आकार त्यात वास्तव येते या एकाच कारणास्तव विश्वासाच्या तार्किकीय आकाराहून भिन्न आहे. त्यातून अनेक तार्किकीय अडचणी उद्भवतात, परंतु त्यात शिरण्याचा माझा इरादा नाही; परंतु मला वाटते आपल्या लक्षात येईल की विश्वास असण्याप्रमाणेच अवेक्षणातही दोन क्रियापदे येतात. ज्या प्रकारे अवेक्षण विश्वासाहून भिन्न आहे, त्याचप्रमाणे ईहन (volition) इच्छिण्याहून भिन्न आहे असे मानण्याकडे माझा कल आहे. पण या मताची चर्चा करण्याकरिता आपल्याला तर्कशास्त्रापासून फार दूर जावे लागेल. (अपूर्ण)

अनुक्रमणिका

वि. ल. घारूरकर

' दर्पण ' : मराठी वृत्तपत्रसृष्टीचे बीजांकुर

एखाद्या विशाल अशा वटवृक्षाप्रमाणे मराठी वृत्तपत्रसृष्टीचा व्याप मोठ्या प्रमाणावर विस्तारित झाला आहे. अन्य प्रांतांच्या तुलनेने महाराष्ट्राच्या जनजीवनात प्रकट होणारी विलक्षण अशी राजकीय जागरूकता, सामाजिक प्रगल्भता आणि नवनव्या संकल्पनांचा जाणीवपूर्वक स्वीकार करण्याची मनाची तयारी पहिली, की या सर्व दीर्घकालीन फलितांचे प्रारंभिक मूळ स्वरूप म्हणून पहिल्या मराठी वृत्तपत्राचा म्हणजे ' दर्पण ' चा निर्देश करावा लागतो.

लोकशाहीतील लोकशिक्षणाचे प्रगत आणि संतुलित असे माध्यम म्हणून वृत्तपत्रांचा महाराष्ट्राच्या कानाकोपऱ्यात झालेला विस्तार पाहिला, की त्याच्या मूळ स्वरूपाचे दर्शन घेणे अधिकच अगत्याचे ठरते. ज्ञान–विज्ञानाचे स्वागत करताना वृत्तपत्रांनी घेतलेला पुढाकार, सामाजिक सुधारणांचा आग्रही असा पुरस्कार, बहुश्रुत नि विवेकी समाजाची जडण-घडण करण्यासाठी वृत्तपत्रांनी बजावलेले कार्य या सर्व बाबींचा विचार केल्यास ' दर्पण ' मध्ये मराठी वृत्तपत्रसृष्टीच्या प्राथमिक बीजांकुराचे दर्शन घडते.

' दर्पण 'पूर्वीचा अंधःकार : ' दर्पण'च्या प्रकाशनाचे महत्त्व जाणून घेण्यासाठी दर्पणपूर्व कालखंडाचा विचार करावा लागतो. आंग्ल सत्तेच्या दडपणाखाली वावरत असताना बंगाल आणि महाराष्ट्रात एकेका नवनव्या ज्ञानचक्षूंचा प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्षपणे प्रत्यय येऊ लागला होता. २६ जानेवारी १७८० रोजी सर ऑगस्टस डिकी यांनी ' बेंगाल गॅझेट ' या साप्ताहिकाचे प्रकाशन करून पत्रसृष्टीचा पहिला दीप प्रज्वलित केला. १७८९ मध्ये मुंबापुरीत ' बॉम्बे हॅरोल्ड ' या पत्राचा जन्म झाला. तद्वतच १७९० व ९२ मध्ये ' बॉम्बे गॅझेट ' व ' बॉम्बे कुरियर ' ही वृत्तपत्रे प्रकाशित होऊ लागली. या सर्व पत्रांचे स्वरूप हे साम्राज्यसत्तेशी बांधिलकी असलेले आणि त्यांच्या हितसंबंधांचे रक्षण करणारे असे होते.

१८ व्या शतकाच्या अंतिम दशकात ज्ञानाच्या प्रसाराला क्रांतिकारक कलाटणी मिळाली. कलकत्त्यानजिक श्रीरामपूर येथे डॉ. विल्यम कॅरे यांनी भारतीय भाषांचे खिळे (टाईप) पाडण्याचा यशस्वी प्रयोग आरंभिला. ख्रिस्ती धर्माचा प्रसार करणे हे ध्येय या उपक्रमात अनुस्यूत होते. पण त्यामुळे अप्रत्यक्षपणे भारतीय भाषांच्या प्रभावी माध्यमातून ज्ञान प्रसारास साहाय्य झाल्याचे दिसते.

प्रस्तुत मिशनकडून १८०५ मध्ये मराठी व्याकरणाचे ग्रंथरूप प्रकाशन झाले. १८१६ मध्ये गंगाधर भट्टाचार्य यांनी आपले ' बेंगाल गॅझेट ' हे पत्र वंग भाषेत प्रसिद्ध करून पहिल्या भारतीय पत्राच्या प्रकाशनाचा बहुमान संपादन केला. उपरोक्त मिशनकडून पुढे ' समाचार दर्पण ' हे साप्ताहिक आणि ' दिग्दर्शन ' हे मासिक प्रकाशित होऊ लागले.

१८२१ मध्ये सुधारकांचे अग्रणी राजा राममोहन रॉय यांनी ' संवाद कौमुदी ' या पत्राचा आरंभ करून भारतीय प्रजेशी, त्यांच्या राजकीय जाणिवांशी व सामाजिक समस्यांशी सुसंवादच सुरू केला. या बरोबरच बंगाल मध्ये अनेक वृत्तपत्रांचा उदय झाला.

१८२२ मध्ये फर्दुमंजी गझवान यांनी ' मुंबई समाचार ' सुरू केला. १८२६ मध्ये ' उदन्त मार्तंड ' हे पहिले हिंदी पत्र प्रकाशित झाले. या सर्व उपक्रमामध्ये नावीन्यापेक्षा अनुकरणावरच अधिक भर होता. तदनंतरच्या दशकात मात्र काही नवे धाडसी प्रयोग सुरू झाले. ' दर्पण ' च्या रूपाने पूर्वीचा अंधःकाराचा कालखंड संपून जागृतीचे नवे युग सुरू झाले असेच म्हणता येईल.

दुहेरी संवादाचे उद्दिष्ट : ६ जानेवारी १८३२ रोजी ' दर्पण ' या मराठी पत्राचा पहिला अंक प्रकाशित झाला, नि त्या बरोबरच मराठी वृत्तपत्रसृष्टीची मुहूर्तमेढ रोवली गेली. ' दर्पण ' कार बाळशास्त्री जांभेकर हा अंक मराठीबरोबरच इंग्रजी भाषेतही प्रसिद्ध करीत असत. " दर पंधरा दिवसांत छापावयाचे पुस्तक १, कागद १. किंमत दर तीन महिन्यात रू. ६ " असा पहिल्या अंकावरील उल्लेख आढळतो. दर्पणावर संपादक म्हणून बाळशास्त्री जांभेकरांचा उल्लेख नसला तरी दादोबांचे आत्मचरित्र व अन्य साधनांवरून दर्पणकार बाळशास्त्री जांभेकर हेच असल्याचे सिद्ध होते.

निम्मा मजकूर इंग्रजी व निम्मा मराठी अशी डेमी आकाराची ८ पाने प्रत्येकी दोन कॉलम

मजकुराने युक्त असत. भारतीय जनतेच्या आशा-आकांक्षांचे प्रतिबिंब दर्पणाच्या रूपाने राज्यकर्त्यांना दिसावे आणि परकीय राज्यकर्त्यांच्या कार्याचे स्वरूप जनसामान्यांच्या लक्षात यावे असे दुहेरी संवादाचे उद्दिष्ट 'दर्पण'कारांनी उराशी बाळगलेले दिसते. वृत्तपत्राने शासन आणि प्रजाजन यांतील 'दुवा' म्हणून कार्य करावे, हे आजचे पत्रकारितेचे नीतितत्त्व दर्पणकारांनीही कसोशीने पाळल्याचे दिसते.

दर्पणातील इंग्रजी विभागाचे 'द बॉम्बे दर्पण' असे नामाभिधान असे. या स्तंभातील विशुद्ध आणि शास्त्रोक्त लेखनाचा प्रभावी असा परिणाम होऊन दर्पणचे राजदरबारात बऱ्यापैकी प्रभुत्व निर्माण झाले होते.

दर्पणाचे प्रारंभिक प्रकाशन काळबादेवी रस्त्यावर व नंतर फोर्ट भागातील बेल लेन येथून होत असे. सुमारे चार महिन्याचा कालावधी लोटल्यानंतर दर्पण हे साप्ताहिक स्वरूपात निघू लागले.

सर्वसमावेशक विषयांचे प्रतिबिंब : भारतीय समाजाला शास्त्रीय दृष्टी, सामाजिक बदलाची जाणीव प्राप्त व्हावी, राजकीय जागरूकतेची महती पटावी या हेतूंनी 'दर्पण'कारांनी आपल्या पत्रातून बहुविध स्वरूपाच्या विषयांचा सांगोपांग विचार केल्याचे दिसून येते.

कधी एखादा वैज्ञानिक शोध 'दर्पण'कार साद्यंतपणे कथन करतात, तर कधी राजकीय सुधारणांची महती सांगून त्यावर मार्मिक भाष्य करतात. उदा., खगोलशास्त्रातील ग्रह नि तारे यांची माहिती, बाष्पयंत्रे व त्यांची रचना यांचे ते वर्णन करतात. अन्य एका लेखात त्यांनी आंग्ल देशातील राजकीय सुधारणांचे कथन केले असून अप्रत्यक्षपणे त्याची स्वदेशातही कशी गरज आहे ते सुचित केले आहे. ख्रिस्ती मिशनऱ्यांवर समतोल अशी टीका करून 'दर्पण'कार त्यांचे खरे स्वरूप प्रकट करताना दिसतात. याहीपेक्षा महत्त्वाची बाब म्हणजे दर्पणकारांनी सामाजिक सुधारणांचा आग्रहाने पुरस्कार केलेला दिसतो. जातिभेदनिर्मूलन, विधवापुनर्विवाह, स्त्री-शिक्षण या व अशा अन्य सामाजिक सुधारणांचा पुरस्कार दर्पणकार हिरीरीने करतात. म्हणजेच राजकीय जाणिवा प्रस्फुरित करणे आणि नव्या सामाजिक बदलाची तयारी म्हणून जनमनाची मशागत करणे हे आजही मराठी वृत्तपत्रे करीत असलेले महत्त्वपूर्ण कार्य दर्पणकारांनी सुरू केले असे म्हणता येईल.

नाटक-करमणूक यांची चर्चा करून लोकरंजनाचे कार्यही वृत्तपत्रांना करावे लागते. रंगभूमी, चित्रांगण अशा स्वरूपाच्या सदरांतून लोकाभिरुची संपन्न करण्यास वृत्तपत्रे हातभार लावताना दिसतात. 'दर्पण' मधील 'नाट्यशाळेला प्रोत्साहन' देण्याचा विषय याच संदर्भात महत्त्वाचा वाटतो.

सरकारच्या कार्यावर टीका-टिप्पणी करणे व जनहितैषी सूचना मांडणे हे विद्यमान पत्रकारितेचे पहिले वहिले कार्यही दर्पणकारांनी केलेले आहे. सामान्य जनतेची सुखदु:खे वेशीवर टांगणाऱ्या तक्रारी–सूचना–गैरसोयी यांचे 'वाचकांचे मनोगत' या स्वरूपात आढळणारे आजच्या वृत्तपत्रातील विशाल असे स्वरूप पाहिले की, अल्पशा प्रमाणात का होईना अशा पत्रलेखनाची सुरवात दर्पणातून झाली आहे असे म्हणता येते. एवढेच काय आज अगदी मोजक्या व बऱ्यापैकी वृत्तपत्रांत आढळणारे 'ग्रंथपरीक्षण' हे सदरही 'दर्पण' मध्ये प्रकर्षाने आढळते, हे विशेषत्वाने नमूद केले पाहिजे. समाधीवरील अश्रू पुसणाऱ्या मृत्यूलेखांनाही दर्पणकारांनी जाणीवपूर्वक स्थान दिलेले आहे. हे सर्व स्फुट साहित्य हे सद्य:स्थितीतही मराठी वृत्तपत्रांचे मूलभूत अंग बनले आहे. आजच्या मराठी वृत्तपत्रांत प्रकटणाऱ्या सर्व सदरांचा प्रारंभ करून 'दर्पण'कारांनी मराठी वृत्तपत्रसृष्टीचा पायाच घातला आहे असे म्हणता येईल.

प्रस्तावातील उद्दिष्टकथन : शुक्रवार ता. ६ जानेवारी १८३२ रोजी प्रसिद्ध झालेल्या 'दर्पण'च्या पहिल्या अंकात प्रकाशनाच्या उद्दिष्टाचे साद्यंत कथन केले आहे. मराठी वृत्तपत्रसृष्टीच्या उभारणीत पायाभूत ठरलेल्या या प्रस्तावात पत्रविद्येच्या मूलभूत कल्पनांचीही चर्चा केलेली आहे. त्यादृष्टीने या प्रस्तावाची चिकित्सा उपयुक्त ठरणार आहे.

या प्रस्तावातील महत्त्वाचा गाभा उद्धृत केल्यास–

"... स्वदेशी लोकांमध्ये विलायतेतील विद्यांचा अभ्यास अधिक व्हावा आणि या देशाची समृद्धि व एथील लोकांचे कल्याण याविषयी स्वतंत्रपणे व उघडरीतीने विचार करण्यास स्थल व्हावे ..." असे सांगून दर्पणकार "... मनोरंजन करणे, चालते काळाची वर्तमाने कळविणे आणि योग्यतेस येण्याचे

अनुक्रमणिका

मार्ग दाखविणे याविषयी दर्पण आपणास मोठी उत्कंठा आहे " असे प्रतिपादन करतात.

हिंदुस्थानातील लोक, धर्म व विद्या या विषयीची इंग्रजांची मते भारतीयांना कळावीत व विलायती विद्या व कलाकौशल्ये यांचा स्वहितासाठी वापर व्हावा असा आदानप्रदानाचा दुय्यम हेतूही दर्पणकार बाळगतात. वृत्तपत्राचे संतुलित मत असावे हा संकेत– "... कोणा एकाचा पक्षपात किंवा नीचपणा या दोघांचा 'मळ' दर्पणास लागणार नाही. कारण दर्पण छापणारांचे लक्ष निष्कृत्रिम आहे," अशा सुस्पष्ट शब्दात 'दर्पण'कार आपले धोरण प्रतिबिंबित करतात.

या सर्व उद्दिष्टकथनात, देशाची समृद्धी आणि कल्याण या विषयी लोकांना स्वतंत्रपणे व उघड रीतीने विचार करावयास लावणे हे अत्यंत महत्त्वाचे उद्दिष्ट होय. स्वतंत्रपणे मत बनविण्यासाठी लोकांसमोर सर्व बाजूचे ज्ञान ठेवून त्यांना जागरूक मतप्रतिपादनासाठी साहाय्य करावे हे ईप्सित साध्य करण्यासाठी मराठी वृत्तपत्रांची वेगाने वाटचाल चालू आहे. या वाटचालीचे उगमस्थान अशा प्रकारे 'दर्पण'च्या प्रस्तावात सूक्ष्मपणे शोधता येते.

असे पत्र... असा संपादक: बाळशास्त्री जांभेकरांच्या प्रखर नि तेजःपुंज अशा बुद्धिमत्तेचा प्रभाव 'दर्पण' मध्ये प्रतिबिंबित झाला आहे. संस्कृत, लॅटिन, गुजराथी व इंग्रजी भाषेवरील त्यांचे प्रभुत्व त्यांची बहुश्रुतता नि अनुभवसंपन्नता रथी–महारथी मराठी संपादकांच्या मालिकेच्या अभ्युदयाला प्रेरणादायी ठरली आहे. शास्त्रीय ज्ञानाची चिकित्सा करणारे त्यांचे जिज्ञासू मन इतिहास व संस्कृतीच्या अभ्यासातही रमले. असिस्टंट प्रोफेसर, ॲक्टिंग प्रोफेसर, बोर्ड ऑफ एज्युकेशनचे सदस्य, शाळेचे डायरेक्टर अशा विविध पदांवर कार्य करताना त्यांना आलेला सर्वस्पर्शी अनुभव त्यांच्या पत्रकारितेस उपयुक्त ठरला आहे. रॉयल एशियाटिक सोसायटी आणि जिओग्राफिक सोसायटी ऑफ इंडियाच्या संशोधनपत्रिकांतून शोधनिबंधांचे लेखन करणारे ते पहिले मराठी संशोधक ठरले. पत्रकार हाही एका प्रकारे समाजशिक्षकच असतो, हे जांभेकरांनी दाखवून दिले.

२४ रु. वार्षिक वर्गणी आणि ३०० वर्गणीदारांचा संच असलेला दर्पणचा प्रपंच २६ जून १८४० ला थांबला. 'लेबल केस'मध्ये अडचणीत येऊन 'दर्पण'चे विचारप्रकाशाचे परिवर्तनकार्य थांबले.

खुद्द बाळशास्त्री जांभेकर हे विनावेतन संपादकाचे कार्य हे सन्माननीय म्हणजे मानद स्वरूपात करीत असत. पत्रव्यवसाय हा 'सतीचे वाण' मानून कार्य करण्याचे सेवाव्रत होय, अशी उज्ज्वल परंपरा निर्माण करण्यासाठी दर्पणकारांनी आपल्या कार्यकर्तृत्वाचे साहाय्यच केलेले आहे.

श्री. बाळशास्त्री जांभेकरांनी आपल्या कार्याने पत्रकारितेमधील सेवाव्रताचा, संतुलित समतोल विचारपद्धतीचा, जनहितैषी लिखाणाचा पायाच घातला आहे. 'दर्पणा'च्या रूपाने उगवलेल्या बीजांकुराने मराठी वृत्तपत्रसृष्टीचा विशालकाय स्वरूपाचा वटवृक्ष उभा राहिला आहे. एकाहून एक सरस अशी वृत्तपत्रे नि अष्टपैलू कर्तृत्वाचे सव्यसाची संपादक यांची मालिकाच पुढे आली आहे.

दर्पणाच्या बीजांकुरानेच हा पत्रसृष्टीचा वेलू गगनावरी नेला आहे. पत्रसृष्टीच्या प्रशांत अशा महानदीचा मूलस्रोत या स्वरूपात 'दर्पण'चे महत्त्व विशेष प्रकर्षाने जाणवते. दर्पणपूर्वीही 'मुंबापूर वर्तमान' नामक पत्र प्रसिद्ध होत असे, पण मराठी वृत्तपत्रसृष्टीचा खराखुरा पाया हा 'दर्पण' च्या भरीव कामगिरीमुळे घातला गेला आहे हे विशेषत्वाने नमूद केले पाहिजे.

संदर्भ–

१) कानडे रा. गो., मराठी नियतकालिकांचा इतिहास (१८३२ ते १९३७) पृ. ११५–१७
२) जोशी वि. कृ., लेले रा. के., मराठी वृत्तपत्रांचा इतिहास खंड १ पृ. २८९ (१७८०–१८८०)
३) सातोस्कर बा. द., दिग्दर्शन पूर्व काल मराठी मासिकांची शंभरी, लेखांक १, अमृत, सप्टें. १९५८, पृ १५५–६४
४) शेजवलकर त्र्य. शं., नवभारत मासिक, जुलै १९५१
५) देसाई संजीव 'मराठीतील पहिले वृत्तपत्र', दै. नवशक्ती, दि. ६–१–८०, पृ. ६ व ७
६) दर्पण संग्रह – मुंबई मराठी ग्रंथसंग्रहालय प्रकाशन, १९४६

मे. पुं. रेगे

लवंदे-पाटणकरवादातील मुद्दे– ३*

आता हेगेलच्या सौंदर्यशास्त्राकडे वळूया. हेगेलचा पुढील उतारा घ्या :

" We will recall now for a moment the analysis we established of the notion of the beautiful and that of art generally. Two opposed aspects come under notice. In the first place we have a content, an end, a significance; and in addition to that we get the artistic expression of the same, the appearance and realisation of such content; and thirdly, these two aspects of the artistic product so pass into each other that the rationality or particularity is nothing short of the expression of the artistic purpose, nothing more or less is given us than the essential expression of the entire content. What we designate as content, "significance" is just this simplicity of idea, the work of art resolved into its simplest yet most comprehensive determinants, as it exists for mind in contrast with the actual work executed. As an example we may summarise the content of a book from a few words or sentences..." (The philosophy of Fine Art, by G. W. F. Hegel, Tr, F. P. B. Osmaston, London, 1920, p. 131)

ह्याचा अर्थ असा, की कलाकृतीला एक आशयसूत्र असते. (परिकल्पना 'उत्तेजित' करणारी कान्टची संकल्पना). हाच कलाकृतीचा 'अर्थ' किंवा तिचे 'उद्दिष्ट'. ह्या आशयसूत्राचा झालेला कलात्मक किंवा सौंदर्यात्मक आविष्कार म्हणजे सिद्ध किंवा मूर्त अशी कलाकृती. तिसरी गोष्ट अशी, की हा आविष्कार अशा पद्धतीने झालेला असतो, की त्यामुळे कलाकृतीचा तपशील आणि तिचे हे आशयसूत्र एकमेकांत पूर्णपणे मिळून गेलेले असतात. मूर्त कलाकृतीमध्ये झालेल्या ह्या आशयसूत्राच्या आविष्कारात ते आशयसूत्र विलीन झालेले असते. ह्याच परिच्छेदाच्या अखेरच्या दोन वाक्यांत हेगेलने असे म्हटले आहे, ' This simple idea... which forms the fundamental basis on which the entire structure is built is the abstract significance. It is only the detailed exposition which gives us the concrete totality." म्हणजे हे जे आशयसूत्र असते, तो एक केवळ अमूर्त अर्थ असतो. त्याची तपशीलवार विकास करून केलेली मांडणी म्हणजे एक मूर्त असा पूर्ण (concrete totality) असतो आणि ती कलाकृती असते.

कलाकृती हा जो मूर्त पूर्ण असतो, त्याचे हेगेलला अभिप्रेत असलेले स्वरूप अधिक स्पष्ट करणे इष्ट

* एप्रिल, १९८० अंकात 'लवंदे-पाटणकरवादातील मुद्दे– २' हा लेख प्रसिद्ध झाला होता. मे अंकात ह्याच लेखाचा शेवटचा भाग प्रसिद्ध होत आहे.

ठरेल. हेगेलचे सूत्रवाक्य असे आहे: "... beauty is Idea." (कित्ता. पृ. १५३) सौंदर्य म्हणजे 'आयडीआ'. 'आयडीआ' ह्या पारिभाषिक शब्दाचा अर्थ असा, की 'आयडीआ' म्हणजे संकल्पनेने (नोशन) स्वतःपलीकडे जाऊन, स्वतःला बाह्य विषयात्म वास्तवात (objective reality) प्रकट करून सिद्ध केलेली मूर्त व एकात्म अशी समग्रता. (The Idea is not simply the ideal unity and subjectivity of the notion. It is quite as much its true and objective reality; it is however an objectivity which does not confront the notion as an opposing factor, but is rather that in which the notion itself is self-determined ... the Idea it (i.e. the notion) manifests is a totality. कित्ता. पृ, १५२, १५३).

आता जे जे आहे ते अनिवार्यपणे 'आयडीआ'-च्या अस्तित्वात अंतर्भूत असते. (All that exists, then, has only truth in so far as it is a definite existence of the Idea. कित्ता. पृ. १५३) तेव्हा "सौंदर्य म्हणजे आयडीआ" एवढेच म्हणून भागणार नाही. पुढे जाऊन सौंदर्याचे वैशिष्ट्य कशात असते हे स्पष्ट करावे लागेल. आणि हेगेलने ते केले आहे. "The *beautiful* may therefore be defined as the *sensuous semblance* of the Idea." "सुंदर वस्तू म्हणजे आयडिआचा इंद्रियसंवेद्य असा आभास होय." ही हेगेलने सुंदर वस्तूची व्याख्या म्हणून दिली आहे. हेगेलची 'sensuous semblance'ची कल्पना अशी स्पष्ट करता येईल : सुंदर वस्तू किंवा कलाकृती ही 'आयडीआ' असते, म्हणजे संकल्पनेने स्वतःपलीकडे जाऊन स्वतःला दिलेले इंद्रियसंवेद्य, विशिष्ट आणि बाह्य असे रूप असते. आता ज्याला आपण निसर्ग म्हणतो, तीही इंद्रियसंवेद्य, विशिष्ट, बाह्य वस्तूंची व्यवस्था असते. कलाकृतीकडे जर केवळ एक बाह्य, विशिष्ट वस्तू म्हणून आपण पाहिले, (किंवा एक बाह्य, विशिष्ट वस्तू एवढेच जर कलाकृतीचे संपूर्ण स्वरूप असते) तर निसर्गव्यवस्थेचा एक घटक म्हणून कलाकृती त्या व्यवस्थेत खेचली जाईल, निसर्ग-नियमांकडून तिचे नियमन होईल आणि तिची स्वयं-पूर्णता, स्वायत्तता नष्ट होईल. तेव्हा कलाकृतीला इंद्रियसंवेद्य, बाह्य असे अस्तित्व तर असलेच पाहिजे पण ह्या अस्तित्वामुळे निसर्गाचा घटक हे स्थान तिला प्राप्त होता कामा नये. म्हणून इंद्रियगोचर, बाह्य वस्तूंचा बनलेला जो निसर्ग असतो, जे वस्तु-निष्ठ जग असते त्याच्यापासून कलाकृती इंद्रिय-संवेद्यता आणि विशिष्टता एवढीच वैशिष्ट्ये स्वीकारते. वस्तुनिष्ठ जग हे वस्तुनिष्ठ जग म्हणून कलाकृतीमध्ये अंतर्भूत नसते. पण इंद्रिय-संवेद्यता, विशिष्टता आणि बाह्यता हे वस्तुनिष्ठ जगाचे धर्म स्वीकारून त्यांच्या माध्यमातून कलाकृती स्वतःमध्ये संकल्पनेला मूर्त करते. आणि म्हणून कलाकृतीचे अस्तित्व जरी इंद्रियसंवेद्य आणि बाह्य असले तरी हे आभासात्मक रूप असते. (For the sensuous condition and the objective world generally maintain no real self-subsistence in beauty, but have merely to surrender the immediacy of their *being*. In beauty such are posited simply as the determinate existence and externality of the notion, and as a form of the reality, which itself manifests the *notion* in unity with its external appearance in this its particular objective existence. For this reason it can only pass as the semblance of the notion. कित्ता पृ. १५४)

हेगेलचा पुढचा मुद्दा असा की सुंदर वस्तू किंवा कलाकृती हा स्वयंपूर्ण असा सबंध असतो आणि ह्या अर्थाने कलाकृती अनन्त (infinite) आणि मुक्त (free) असते. ह्या संदर्भात अनन्त ह्याचा अर्थ ज्याला अन्त नाही व म्हणून जे सतत विस्तारत रहाते ते, असा नाही. ह्या अर्थाने जे अनन्त असते– उदा. '१, २, ३,...' ही अंकांची मालिका– ते, हेगेलच्या मताप्रमाणे, आत्मव्याघाती असते आणि त्याच्या ठिकाणी असलेल्या अनंतत्वाला हेगेल खोटे

अनुक्रमणिका

अनंतत्व (false infinity) म्हणतो. खऱ्या अर्थाने अनन्त असणे म्हणजे स्वयंपूर्ण असा सबंध असणे. (...a whole complete in itself, not an endless progress, which is a contradiction. कित्ता. पृ. १५४, भाषांतर-कर्त्याची तळटीप, २). स्वयंपूर्ण सबंध, त्याच्या ह्या विशिष्ट स्वरूपामुळे, मुक्त असतो. कारण त्याच्यावर अन्य कशाचे नियंत्रण नसते; तो अन्य कशाने निर्धारित झालेला नसतो. कलाकृतीचे प्रत्यक्ष, मूर्त, वस्तुनिष्ठ अस्तिव हे इंद्रियगोचर आभास (sensuous semblance) ह्या स्वरूपाचे असते ही गोष्ट आणि कलाकृती हा एक स्वयंपूर्ण सबंध असतो ही गोष्ट एकमेकांशी निगडित आहेत. कारण कलाकृतीमध्ये संकल्पनेचा इंद्रियसंवेद्य अशा स्वरूपात आविष्कार झालेला असतो, कलाकृती हे संकल्पनेने धारण केलेले, इंद्रियसंवेद्य विशिष्टांचे घडलेले रूप असते. (The content of beauty is stamped with particularity) आता संकल्पनेने स्वतःला मुक्तपणे आणि पुरतेपणे प्रकट करण्यासाठी हे जे विशिष्ट इंद्रियसंवेद्य रूप धारण केलेले असते त्याचे स्थान, त्याचा दर्जा जर एक बाह्य भौतिक वस्तू असा राहिला तर, आपण वर पाहिल्याप्रमाणे, निसर्गाचा एक घटक असे त्याचे स्वरूप राहील. म्हणजे त्याच्या स्वरूपाचे व घडणीचे नियंत्रण निसर्गनियमांकडून होईल. स्वतःचा मुक्तपणे आणि पुरतेपणे आविष्कार करण्यासाठी म्हणून संकल्पनेने त्याचा आशय आणि आकार सिद्ध केला आहे अशी वस्तुस्थिती उरणार नाही, कलाकृतीला कलाकृती म्हणून बाह्य इंद्रिय-संवेद्य असे अस्तित्व तर असले पाहिजे. पण हे बाह्य अस्तित्व एक भौतिक वस्तू ह्या स्वरूपाचे असले तर संकल्पनेचा इंद्रियगोचर असा स्वायत्त व मुक्त आविष्कार असे कलाकृतीचे स्वरूप राहणार नाही. ह्या द्वंद्वाचे निरसन करण्याचा एकच मार्ग आहे आणि तो म्हणजे कलाकृतीचे इंद्रियसंवेद्य, बाह्य असे जे अस्तित्व असते ते कल्पनेच्या पातळीवरचे, आभासात्मक (semblance) असते हे ओळखणे. म्हणजे कलाकृतीचे बाह्य, मूर्त अस्तित्व कायम राहूनही ते भौतिक जगापासून अलग रहाते. (For ... the content of beauty is stamped with particulariy... (it is) a totality that is infinite and a free existence; ... the notion in sealing, as it were, with a soul the real existence, in which it is part of the objective world. is itself by itself freely manifest in that world. For the notion will not suffer that external existence in the sphere of beauty to follow, as it would otherwise, the laws that therein are paramount; rather it determines out of its own riches the articulation and form of its appearance therein (कित्ता. पृ. १५४-१५५)

तेव्हा कलाकृतीचे संकल्पनात्मक असे बीज असते, ह्या बीजाचा मुक्त आणि पुरा आविष्कार कलाकृतीमध्ये झालेला असतो, कलाकृतीचे अस्तित्व हे बाह्य, मूर्त, इंद्रियसंवेद्य अस्तित्व असते पण ते कल्पनेच्या पातळीवरचे, 'आभासात्मक' असते ह्या मुद्द्यांवर कान्ट आणि हेगेल यांचे एकमत आहे. ह्या संदर्भात ज्या एका मुद्द्याकडे विशेष लक्ष दिले पाहिजे तो असा की कलाकृती हा जरी संकल्पनेचा आविष्कार असला तरी ह्या आविष्काराचे स्वरूप संकल्पनात्मक नसते. हा अविष्कार 'साक्षात' किंवा 'अव्यवहित' (immediate) असा असतो; इंद्रियसंवेद्य आणि विशिष्ट अशा माध्यमातून तो झालेला असतो. 'सौंदर्याच्या आशयावर विशिष्टत्वाचा ठसा उमटलेला असतो' असे हेगेलने म्हटले आहे. (The content of beauty is stampod with particularity.) कलाकृतीमध्ये संकल्पना ह्या संकल्पना म्हणून अवतरत नाहीत, कलाकृतीच्या आशयापासून त्यांना अलग काढता येत नाही, इंद्रिय-संवेद्य आशयाशी-संवेदना व प्रतिमा ह्या स्वरूपाच्या आशयाशी -त्या एकजीव झालेल्या असतात, ह्या संकल्पना कलाकृतीच्या इंद्रियसंवेद्य आशयात फुलून आलेल्या असतात आणि त्याच्यात बुडून गेलेल्या असतात. (... it is the notion,, which does not pass beyond this its objective semblance and so fall into

finite and one sided abstraction with it, but rather is immersed as a blossom with this its objectification... कित्ता पृ. १५४–१५५).

वस्तुजात ही 'आयडिआ' असते, 'आयडिआ' म्हणून त्याचे ग्रहण करणे म्हणजे त्याचे यथार्थपणे ग्रहण करणे हा सिद्धांत म्हणजे हेगेलच्या तत्त्वज्ञानाचे सार आहे. 'आयडीआ' म्हणजे विषयीने (subject) किंवा संकल्पनेने स्वतःपलीकडे जाऊन, स्वतःचा विषयामध्ये आविष्कार करून, आपण व विषय हे भिन्न नव्हत, विषय हा आपलाच आविष्कार आहे याचे ग्रहण करून, ह्या मार्गाने आपण आणि विषय ह्यांच्यामध्ये एकात्मता प्रस्थापित करून सिद्ध केलेले मूर्त अस्तित्व. थोडक्यात 'आयडिआ' म्हणजे आत्मनिर्धारित, स्वयंपूर्ण अशी एकात्म समग्रता. मानवी अनुभवाच्या ज्या पातळीवर माणसाला स्वयंपूर्ण समग्रतेची जाणीव होते, त्या पातळीला हेगेल 'केवल चैतन्य' (Absolute spirit) म्हणतो. हेगेलच्या म्हणण्याप्रमाणे केवल चैतन्याची तीन रूपे आहेत: कला, धर्म आणि तत्त्वज्ञान. जाणिवेच्या ह्या तीन प्रकारांचा विषय एकच असतो आणि तो म्हणजे स्वयंपूर्ण समग्रता. (Absolute). पण त्यांचा विषय एकच असला, तरी त्यांची रूपे किंवा आकार भिन्न असतात. (...these three spheres of absolute spirit [i. e. art, religion & philosophy] in the *forms* under which they present their object, that is, the Absolute, to human consciousness.) कलेमध्ये स्वयंपूर्ण समग्रतेची जी जाणीव होते ती **साक्षात्** (immediate) असते; म्हणजे विषयाची ही जाणीव इंद्रियसंवेदनात्मक असते; ज्ञानेन्द्रियांनी आपल्याला वस्तूंचे जे प्रत्यक्षज्ञान (perception) होते, त्याच स्वरूपाचे, त्याचा भास घडविणारे हे अवधारण असते. इंद्रियसंवेदनात्मक प्रत्यक्षज्ञान हा जो वस्तूच्या अवधारणाचा प्रकार आहे तो कलेच्या स्वरूपाशी जुळणारा, उचित असा प्रकार आहे; कारण कलाकृती जाणिवेपुढे सत्य जे सादर करते ते सत्याच्या इंद्रियसंवेदनात्मक आभासाच्या (sensuous semblance) रूपात. अर्थात् कलाकृती हा जो इंद्रियसंवेदनात्मक आभास असतो, त्याच्या ठिकाणी उच्चतर आणि सखोल असा अर्थ आणि अभिप्राय असतो. पण हा अर्थ, म्हणजे ही संकल्पना, तिच्या सार्वत्रिक स्वरूपात, एक संकल्पना ह्या तिच्या स्वरूपात इंद्रियसंवेदनांच्या द्वारा आकलनीय करणे, स्पष्ट करणे, विशद करणे हे कलाकृतीचे कार्य नसते. उलट त्या विशिष्ट इंद्रियसंवेद्य आभासाशी ती संकल्पना एकात्मता पावलेली असते, एकजीव झालेली असते ह्याच्यात सौंदर्याचे, कलात्मक निर्मितीचे सार असते. आता कलाकृतीमध्ये (अर्थ किंवा संकल्पना, आणि विशिष्ट आशय) ह्यांची जी एकता साधलेली असते ती केवळ इंद्रियसंवेद्य विषयीकरणाद्वारा (sensuous objectification) साधलेली नसते. **काल्पनिक संकल्पनेच्या** (imaginative conception) माध्यमाचाही उपयोग यासाठी करण्यात येतो. विशेषतः काव्यामध्ये ह्या माध्यमाचा अतिशय वापर करण्यात येतो. पण काव्यामध्येसुद्धा, सर्वांत अधिक बुद्धिनिष्ठ असलेल्या ह्या कलेमध्येसुद्धा अर्थ आणि त्याची विशिष्टाच्या माध्यमातून झालेली मांडणी एकजीव झालेली असतात. कवितेच्या आशयाचा प्रत्येक भाग कल्पनाशक्तीला त्याचे साक्षात् दर्शन होईल अशा रीतीने कल्पिलेला असतो.

ह्याच्या उलट तत्त्वज्ञान हे 'आयडीआ'चे शुद्ध संकल्पनात्मक ज्ञान असते.

[The *first* mode of this comprehension is an *immediate* one, that is to say, it is a sensuous cognition, a cognition in the form and semblance of the object of sense perception, in which the Absolute is presented directly to the understanding[1] and feeling.........The form of *sensuous* perception is appropriate

1. Anschaung, that is to say, it is the object of man's receptive senses.

to art which presents truth to consciousness in its sensuous semblance; but it is a semblance which, under the mode of its appearance, possesses a higher and profounder meaning and significance, although it is not its function to render the universality of the notion wholly intelligible through the medium of sense. It is indeed rather the *unity* to which art attains with that of the particular appearance which constitutes the essence of the beautiful, the essence of the artistic product. This union is perfected in art not entirely through sensuous objectification but also through the medium of imaginative conception. This is exceptionally so in the art of poetry. At the same time, even in this, the most intellectual or ideal art, the union between significance and the individual mode of its presentation is present with the same, although it is displayed to the imaginative consciousness, and every part of its content is conceived in its immediacy and visualised for the imagination. (किता. पृ. १३९-१४०).

सारांश, कान्ट व हेगेल ह्या दोघांच्याही मते कलाकृती म्हणजे आपल्या जाणिवेचा (आपल्याला जाणवलेल्या 'अर्था'चा, किंवा संकल्पनात्मक बीजाचा किंवा 'नोशन'चा) इंद्रियसंवेद्य माध्यमातून झालेला एकात्म असा आविष्कार असतो; हा कल्पनेच्या पातळीवरील आभासात्मक असा आविष्कार असतो. ह्या दोघा तत्त्ववेत्त्यांच्या कलाविषयक उपपत्तीमध्ये हा जो समान सिद्धान्त आहे- आणि हा मूलभूत सिद्धान्त आहे- त्याच्यामुळे त्या दोघांना आविष्कारवादी म्हणणे योग्य ठरते.

ह्या संदर्भात हेगेलचा जवळजवळ अनुयायी असलेल्या बोझांकिट याची पुढील विधाने लक्षात घेण्याजोगी आहेत. "प्राचीन तत्त्ववेत्त्यांच्या विचारांत सौंदर्याची मूलभूत उपपत्ती ही ताल, सममितता (symmetry) आणि घटकांचा सुसंवाद ह्या कल्पनांशी निगडित होती; थोडक्यात अनेकतेतील एकता ह्या सामान्य स्वरूपाच्या सूत्राशी निगडित होती. आधुनिकांमध्ये अर्थ, आविष्कारित्व (expressiveness), जीवनात जे जे सामावलेले असते त्याला लाभणारा उद्गार ह्या कल्पनांवर भर दिलेला आढळतो; म्हणजे सामान्यपणे व्यक्तिविशिष्टत्वाच्या (the characteristic) संकल्पनेवर भर दिलेला आढळतो. ह्या दोन तत्त्वांना समान असलेले सार जर शोधून काढले, तर त्यातून सौंदर्याच्या पुढील समावेशक व्याख्येची सूचना लाभते: "ज्याच्या ठिकाणी, इंद्रियानुभवाच्या किंवा कल्पनाशक्तीच्या दृष्टीने व्यक्तिविशिष्ट अशी आविष्कारिता असते, अर्थात् त्याच माध्यमातील आविष्कारितेच्या ज्या सर्वसामान्य अटी असतात त्यांचे पालन करणारी अशी व्यक्तिविशिष्ट आविष्कारिता असते, ते सुंदर असते." ["त्याच माध्यमातील आविष्कारितेच्या सामान्य अटी" म्हणजे ताल, लय, समतोल, सुसंवाद ही रंगरेषा, सूर, शब्द इ. विशिष्ट माध्यमातील आविष्काराचे नियमन करणारी तत्त्वे. कलाकृती हा जो विशिष्टत्वाचा आविष्कार असतो. त्याने ह्या तत्त्वांचे पालन केलेले असते. पण कलाकृतीच्या सौंदर्याचा आत्मा ह्या तत्त्वांच्या पालनात नसतो. व्यक्तिवैशिष्ट्याचा आविष्कार हा सौंदर्याचा आत्मा असतो. अर्थात् हा आविष्कार अधिक ताल, लय, इ. 'आकारिक', 'ॲब्स्ट्रॅक्ट' तत्त्वे म्हणजे सौंदर्य नव्हे. अशी बेरीज म्हणजे सौंदर्य नव्हे. ही आकारिक तत्त्वे आत्मसात करून व्यक्तिवैशिष्ट्याचा आविष्कार जेव्हा अवतरतो, तेव्हा ती सुंदर कलाकृती असते.]

बोझांकिट यांचा मूळ उतारा असा : "Among the ancients the fundamental theory of the beautiful was connected with the notions of rhythm, symmetry, harmony of parts; in short with the general formula of unity in variety.

Among the moderns we find that more emphasis is laid on the idea of significance, expressiveness, the utterance of all that life contains; in general, that is to say, on the conception of the characteristic. If these two elements are reduced to a common denomination, there suggests itself as a comprehensive definition of the beautiful : "That which has characteristic or individual expressiveness for sense-perception or imagination, subject to the conditions of general or abstract expressiveness in the same medium." (हिस्टरी ऑफ् ईस्थेटिक, २ री आवृत्ती, पृ. ४-५).

ह्या आधुनिकांत बोजांकिट, कान्ट, शिलर, गटे, शेलिंग, हेगेल इत्यादींचा अंतर्भाव करतात. ह्या आधुनिक दृष्टिकोनाचा प्रवर्तक म्हणून ते कान्टकडे पहातात. (पहा. कित्ता, पृ. २८२ ते २८५).

किंबहुना हेगेलचे समग्र तत्त्वज्ञानच आविष्कारवादी आहे. ह्या संदर्भात हेगेलचे अलिकडचे एक भाष्यकार चार्ल्स टेलर यांनी केलेले पुढील विवेचन हेगेलच्या तत्त्वज्ञानाचे अधिष्ठान स्पष्ट करण्याच्या दृष्टीने उपयुक्त ठरेल. ह्याचा सारांश असा : प्रबोधनाच्या (एन्लायटन्मेन्ट) युगात मानवी प्रकृतीविषयीची जी उपपत्ती रूढ होती, तिचा हेर्डरने निषेध केला आणि आविष्काराच्या संकल्पनेवर केंद्रित झालेली मानवी प्रकृतीविषयीची एक पर्यायी उपपत्ती विकसित केली हे नमूद करून टेलर म्हणतात, की हेगेलचे तत्त्वज्ञान किंवा त्याच्या युगातील वैचारिक प्रवाह यांचे आकलन करण्यासाठी आविष्काराच्या संकल्पनेवर आधारलेली माणसाविषयीची उपपत्ती 'मध्यवर्ती' मानावी लागेल. (Herder reacts against the anthropology of the Enlightenment ... he is one of the principal of those responsible for developing an alternative anthropology, one centred on the categories of expression... these are central to any understanding of Hegel or indeed of this period. (हेगेल, लेखक : चार्ल्स टेलर, केंब्रिज युनि. प्रेस. पृ. १३, १४).

ह्या दृष्टिकोनाला टेलर 'आविष्कारितावाद' (Expressivism) म्हणतात. आविष्कारितावादाचा मध्यवर्ती मुद्दा असा, की मानवी कृती किंवा जीवन हा आविष्कार असतो. (...the central notion in this new anthropology was of hnman action or life as expression. कित्ता. पृ. १४). आविष्कार म्हणजे आपल्याला जे जाणवते किंवा भावते, किंवा आपल्याला ज्याची इच्छा असते त्याला बाह्य वास्तवात सिद्ध करणे, अस्तित्व देणे (... a realising in external reality of something we feel or desire कित्ता. पृ. १४). ह्या अर्थाने ज्याचा आविष्कार होतो, तो म्हणजे विषयी (subject) असतो किंवा विषयीची एक अवस्था असते किंवा जीवनाचे एक रूप असते. (...what is expressed is a subject or some state of a subject, or at the minimum some life-form ... कित्ता. पृ. १४).

टेलर यांच्या म्हणण्याप्रमाणे, आविष्कारितावादात तीन प्रमुख घटक अंतर्भूत आहेत. एकतर, ज्या 'मानवी रूपांचा आविष्कार होतो, जे मानवी रूप बाह्य वास्तवात सिद्ध करण्यात येते ते मानवी व्यक्तीचे रूप असते, ते स्वतःचे रूप आहे, ते स्वतः-मधून उदयाला आले आहे, विकसित झाले आहे असे मानवी व्यक्ती ओळखू शकते. म्हणजे ते व्यक्ति-निरपेक्ष असे, व्यक्तीच्या स्वतंत्रपणे निश्चित असलेले असे रूप नसते. उदा. ॲरिस्टॉटलच्या भूमिकेप्रमाणे माणसाचे असे रूप असते, ते मानवी बालकात अंतर्हित किंवा तिरोभूत असते आणि माणसाची वाढ पुरी झाल्यावर ते त्याच्या ठिकाणी आविष्कृत होते किंवा प्रकट होते, व्यक्त होते. पण हे मानवी जातीचे रूप असते, आणि विशिष्ट माणूस हा मानवजातीचा सभासद आहे एवढ्याच अर्थाने ते त्याचे असते. आणि म्हणून मानवी रूपाशी जुळणारा असा जो मानवी जीवनाकार आहे तो विशिष्ट मानवा-

साठी अगोदरच निश्चित झालेला असतो. उलट आविष्कारितावादी भूमिकेप्रमाणे मानवी व्यक्ती जे मानवी रूप सिद्ध किंवा मूर्त करू पहाते ते तिचे स्वतःचे रूप असले पाहिजे, ते स्वतःचे रूप आहे हे तिला ओळखता आले पाहिजे; म्हणजे मानवी रूप, मानवी सत्त्व (human essence) सिद्ध, मूर्त करण्याचा माझा असा विशिष्ट मार्ग असला पाहिजे. ह्या अर्थाने जेव्हा मी माझे मानवी रूप आविष्कृत करतो, तेव्हा माझा 'स्व', माझे व्यक्तिमत्त्व मी साधत असतो. (To talk about the realisation of the self here is to say that the adequate human life would not just be a fulfilment of an idea or a plan which is fixed independently of the subject who realises it, as in the Aristotelian form of a man. Rather this life must have the added dimension that the subject can recognise as his own, as having unfolded from within him. This self-related dimension is entirely missing from the Aristotelian tradition. In this tradition a proper human life is 'my own' only in the sense that I am a man, and this is thus the life fit for me. It was Herder and expressivist anthropology developed from him which added the epoch-making demand that my realisation of human essence be my own, ...कित्ता पृ. १५).

ह्या भूमिकेतून असे निष्पन्न होते, की व्यक्ती जेव्हा मानवी रूप सिद्ध करते, वास्तवात त्याला अस्तित्व देते, तेव्हा तिच्यात अंतर्हित असलेले हे रूप सुरळितपणे हळूहळू उदयाला येत जाते, प्रकट होत जाते असे नसते. व्यक्तीला स्वतःचे रूप बाह्य वास्तवावर लादावे लागते; हे रूप टिकवून धरणारी आणि सिद्ध करणारी, आणि बाह्य वास्तवात त्याला प्रत्यक्ष अस्तित्व देण्यासाठी झगडणारी, धडपडणारी अशी एक आंतरिक शक्ती ह्या प्रयत्नांतून प्रकट होत असते. (... realising the human form involves an inner force imposing itself on external reality... where Aristotelien philosophy saw the growth and development of man and the realisation of human form as a tending towards order and equilibrium... the expressivist view sees this development more as the manifestation of an inner power striving to realise and maintain its own shape... कित्ता, पृ. १५).

पण ह्याहीपेक्षा अधिक महत्त्वाचा मुद्दा असा, की रूप सिद्ध करण्यातूनच, बाह्य वास्तवात त्याला प्रत्यक्ष अस्तित्व देण्याच्या प्रक्रियेतूनच ते रूप स्पष्ट आणि सुनिश्चित होते. ॲरिस्टॉटीलिअन भूमिकेप्रमाणे रूप पूर्वनिश्चित असते. विकासाच्या प्रक्रियेत हे रूप हळूहळू प्रकट होत जाते. आविष्कारितावादी भूमिकेप्रमाणे रूपाचा आविष्कार होण्याच्या प्रक्रियेद्वाराच ते रूपही निश्चित होत जाते. पूर्वनिश्चित रूप असते आणि आविष्काराद्वारा बाह्य वास्तवात त्याला प्रत्यक्ष अस्तित्व लाभते असे आविष्काराच्या प्रक्रियेचे स्वरूप नसते. तर रूपाचे निर्धारण करणे, ते निश्चित करणे आणि बाह्य वास्तवात त्याला प्रत्यक्ष अस्तित्व देणे ही आविष्काराची परस्परांपासून तोडता येणार नाहीत अशी दोन अंगे असतात. (The second important strand in expressivism is the notion that the realisation of a form clarifies and makes determinate what that form is... If we think of our life as realising an essence or form, this means not just the embodying of this form in reality, it also means defining in a determinate way what this form is... कित्ता, पृ. १६).

कान्टच्या भूमिकेप्रमाणे माणसाच्या ज्ञानात्मक अनुभवाचा विषय असलेले जे जग आहे, त्याच्यात माणसाच्या ज्ञानात्मक प्रकृतीचा आविष्कार झालेला असतो. अनुभवपूर्व प्रतिभाने आणि संकल्पना (a priori intuitions and concepts) यांची

अनुक्रमणिका

मिळून ही ज्ञानप्रकृती बनलेली असते. पण ही ज्ञानप्रकृती पूर्वनिर्धारित, पूर्वनिश्चित अशी असते आणि विषयीला (subject) जी वेदनसामग्री (manifold of sensations) लाभते तिला, अनुभवपूर्व प्रतिभाने आणि संकल्पना यांचा मिळून घडलेला, आकार विषयी देतो आणि अनुभवाचे विषय असलेल्या वस्तूंचे जग सिद्ध करतो. कोणत्याही अनुभवाचा हा पूर्वनिश्चित आणि सामान्य असा आकार असतो. म्हणजे ज्ञानात्मक अनुभवाचे आकार आणि आशय हे अलग असतात. त्यांची एकता घडून येऊन ज्ञानात्मक अनुभव सिद्ध होतो हे खरे आहे; पण ही एकता यांत्रिक असते. नैतिक अनुभवातही, 'सार्वत्रिक नियम' हा नीतीचा (कर्तव्याचा, निरूपाधिक आदेशाचा– categorical imperative) आकार आणि प्रेरणेतून उगम पावणारी विशिष्ट कृत्ये हा आशय ह्यांची एकता असते. विशिष्ट कृत्य नैतिक असते ह्याचे कारण नैतिकतेचा सामान्य आकार त्याच्या ठिकाणी असतो. पण परत नैतिक अनुभवातही सामान्य असा आकार आणि विशिष्ट असा आशय हे द्वंद्व कायम रहाते. पण कलाकृतीविषयी कान्ट, वेदनात्म परिकल्पनेच्या (aesthetic idea) रूपाने वेगळी भूमिका स्वीकारतो. कान्ट परतपरत म्हणतो, की कलाकृतीत नियमाचे पालन झालेले असते, पण हा बाह्य, सामान्य नियम नसतो. विशिष्ट कलाकृतीत फलद्रूप झालेला असा तो तिचा आंतरिक नियम असतो. म्हणजे कलाकृती संपूर्णपणे सिद्ध होईपर्यंत तो नियमही स्पष्ट, निर्धारित झालेला नसतो. रूप आविष्कृत होण्यातूनच स्वत: निर्धारित होते अशी ही आविष्कारितावादी भूमिका आहे आणि तिचा प्रभाव केवळ हेगेलच्या सौंदर्यशास्त्रावर पडला आहे असे नाही, तर त्याच्या एकंदर तत्त्वज्ञानावर पडला आहे.

कान्ट, हेगेल आणि त्यांच्या विचारांनी प्रभावित झालेले इतर तत्त्ववेत्ते ह्यांच्या सौंदर्यशास्त्रीय विचारांत काही समान सूत्र आढळते का आणि ह्या सूत्राला आविष्कारवादी असे यथार्थपणे म्हणता येईल येईल का, हा प्रश्नच लवंदे उपस्थित करीत नाहीत. त्यांची भूमिका एवढीच आहे, की "आविष्कारवादाचा उद्गाता म्हणजे इटालियन तत्त्वज्ञानी बेनेडेटो क्रोसे. (क्रोचे)... आविष्कारवादाची क्रोसेच्या म्हणण्याप्रमाणे मुख्यत: दोन सूत्रे आहेत. पहिले सूत्र असे, की सौंदर्यानुभवात कोणत्याही तऱ्हेच्या संकल्पनांचा आढळ असत नाही. दुसरे सूत्र असे, की सौंदर्यानुभव व बाह्य जग यांचा अर्थाअर्थी काहीही संबंध असत नाही...जर एखादा तत्त्वज्ञानी आविष्कारवादी आहे का नाही हे ठरवायचे असेल, तर त्याच्या सौंदर्यविषयक सिद्धांताला वरील दोन निकष लावावे लागतील. त्या तत्त्वज्ञान्याच्या सौंदर्यानुभवात संकल्पनांना स्थान आहे का नाही? ... दुसरा निकष असा, की त्याच्या मताप्रमाणे सौंदर्यानुभवाचा व बाह्य विश्वाचा अनिवार्य संबंध आहे की नाही हा."

ह्याचा अर्थ असा होतो, की आविष्कारवाद म्हणजे क्रोचेची सौंदर्यविषयक उपपत्ती असे समीकरण लवंदे स्वीकारीत आहेत. कान्ट आणि हेगेल आविष्कारवादी नाहीत असे जेव्हा ते ठासून सांगतात, तेव्हा त्यांच्या म्हणण्याचा अर्थ एवढाच होतो, की कान्ट व हेगेल यांनी मांडलेल्या सौंदर्याच्या उपपत्ती आणि क्रोचेची उपपत्ती यांच्यात काही बाबतीत भेद आहेत. ही लवंदे यांची भूमिका आणि पाटणकरांची भूमिका यांच्यांत काही विरोध नाही; कारण कान्ट व हेगेल यांच्या उपपत्ती आणि क्रोचेची उपपत्ती एकच आहेत, असे पाटणकरही म्हणत नाहीत. पण शाद्बिक व्याख्येने सुटणारा हा प्रश्न नाही. म्हणजे 'क्रोचेची उपपत्ती म्हणजेच आविष्कारवाद' अशी आविष्कारवादाची व्याख्या गृहीत धरून कान्ट व हेगेल आविष्कारवादी नाहीत हे सिद्ध करण्यात हंशील नाही. ह्या वेगवेगळ्या तत्त्ववेत्त्यांच्या उपपत्ती कोणत्या बाबतीत समान आहेत आणि कोणत्या बाबतीत भिन्न आहेत, त्यांच्यामधील भेदांपेक्षा साम्ये अधिक महत्त्वाची आहेत का हे काळजीपूर्वक निश्चित करावे लागेल. आणि साम्ये अधिक महत्त्वाची आहेत असे आढळून आले, तर एकाच तार्किक कुटुंबामधील भिन्न उपपत्ती म्हणून त्यांना एकत्र आणणे योग्य ठरेल. कान्ट, हेगेल, बोझांकिट, क्रोचे व अलेक्झांडर यांच्या उपपत्तींना पाटणकरांनी ह्या पद्धतीने आविष्कारवादी म्हणून एकत्र आणले आहे व ते योग्य आहे असे माझे मत आहे. पण ह्या मुद्द्याचा लवंदे यांनी विचार केलेला नाही.

उदा. पाटणकरांनीच उद्धृत केलेल्या उताऱ्यात बोसांकिट यांनी असे म्हटले आहे, की " This is the meaning of Croce's doctrine that beauty is expression. And that doctrine is sound. It does justice to the essential qualities of the beautiful; to its spirituality and its simplicity". म्हणजे "सौंदर्य म्हणजे आविष्कार हा जो क्रोचेचा सिद्धांत आहे त्याचा हा (अगोदर स्पष्ट केलेला) अर्थ आहे. आणि हा सिद्धांत युक्त (sound) आहे. सौंदर्याचे सारभूत असे जे धर्म आहेत, म्हणजे त्याची चैतन्यशीनता (spirituality) आणि साधेपणा, त्यांना हा सिद्धांत न्याय देतो " (सायन्स अँड फिलॉसॉफी, बर्नार्ड बोसांकिट, पृ. ४०७).

तेव्हा बोझांकिट कोणत्या बाबतीत क्रोचेशी सहमत आहे आणि कोणत्या बाबतीत नाही हे काळजीपूर्वक पहावे लागेल.

हे तर झालेच. पण क्रोचे, आणि कान्ट व हेगेल यांच्या सिद्धांतांची तुलना करताना लवंदे यांनी कान्ट व हेगेल यांच्या सिद्धांतांविषयी जी मते मांडली आहेत ती चूक आहेत. उदा. "कान्ट म्हणतो, की सौंदर्यानुभव संकल्पनांशिवाय असणेच शक्य नाही " असे त्यांनी म्हटले आहे हे लवंदे यांचे म्हणणे चूक आहे हे आपण तपशीलवार पाहिले आहे. हेगेलच्या सौंदर्यविषयक उपपत्तीचे पाटणकर यांनी जे विवेचन केले आहे, तेही लवंदे यांना आक्षेपार्ह वाटते. लवंदे म्हणतात, " हेगेलविषयी जे काय पाटणकरांनी लिहिले आहे ते थक्क करणारे आहे. आपल्या ग्रंथाच्या १०५ पानावर ते लिहितात : " हेगेल सौंदर्याची व्याख्या अशी करतो:– सौंदर्य म्हणजे नियमिततेचा, चैतन्याचा इंद्रियगोचर आविष्कार. सौंदर्यानुभवात संकल्पनेच्या मदतीशिवाय (जाड ठसा माझा) ऐन्द्रियता व चैतन्य, अनेकता व एकता यांचे मुक्त मेलन झाल्याचा झटितिप्रत्यय येतो, असाच याचा अर्थ आहे. " ज्याला हेगेलच्या तत्त्वज्ञानाची थोडीबहुत ओळख आहे तो स्वप्नातसुद्धा, संकल्पनांच्या मदतीशिवाय कोणताही अनुभव, मग तो सौंदर्याचा असो वा दुसरा कोणताही असो, येऊ शकतो असे लिहिणे शक्य आहे काय ? हेगेलच्या तत्त्वज्ञानाचे सूत्रच मुळी असे, की कोणताच अनुभव संकल्पनांशिवाय येणे शक्य नाही. याचे कारण विश्वच मुळी संकल्पनांनी बांधलेले आहे. इतकेच नव्हे, तर जे सत् आहे तेच मुळी संकल्पनात्मक आहे; संकल्पनांशिवाय त्यात दुसरे काहीही नाही. "

कलाकृतीविषयीच्या व सौंदर्याविषयीच्या हेगेलच्या सिद्धांताचे वर जे थोडक्यात विवरण केले आहे त्यावरून, पाटणकरांनी हेगेलच्या सौंदर्याच्या व्याख्येचे बरोबर विवरण केले आहे हे स्पष्ट होईल. लवंदे यांनी " जे सत् आहे तेच मुळी संकल्पनात्मक आहे; संकल्पनांशिवाय त्यात काही नाही " असे हेगेलचे मत आहे असे जे म्हटले आहे, ते चूक आहे. हेगेलच्या म्हणण्याप्रमाणे सत् म्हणजे केवळ संकल्पना नव्हे. सत् म्हणजे, आपण पाहिल्याप्रमाणे, 'आयडीआ'. आणि 'आयडीआ' म्हणजे संकल्पनेने स्वतःपलीकडे स्वतःचा बाह्य अस्तित्वाच्या स्वरूपात जो आविष्कार केलेला असतो तो आविष्कार आणि संकल्पना ह्यांचे एकात्म अस्तित्व; संकल्पनेने आपण स्वतः आणि आपला आविष्कार ह्यांमधील भेदाचे निरसन करून साधलेली एकात्मता म्हणजे 'आयडीआ', म्हणजेच सत्. आयडीआ वेगवेगळी रूपे धारण करते. आयडीआला सत्चे, म्हणजे स्वतःचे जे संकल्पनात्मक ज्ञान असते ते म्हणजे तत्त्वज्ञान आणि तत्त्वज्ञान हे आयडीआचे सर्वश्रेष्ठ रूप आहे. पण सौंदर्य किंवा कलाकृती हे आयडीआचे एक वेगळे – तत्त्वज्ञानापेक्षा कनिष्ठ असे –रूप आहे आणि हे रूप म्हणजे आपण पाहिल्याप्रमाणे आणि पाटणकरांनी म्हटल्याप्रमाणे आयडीआचा इंद्रियसंवेद्य, अव्यवहित (immediate) स्वरूपातील आविष्कार असतो.

आता लवंदे यांनी स्वतः प्रा. जे. एन्. फिन्डले यांचा जो उतारा उद्धृत केला आहे, त्याच्यात हाच मुद्दा मांडण्यात आला आहे. हा उतारा असा : "Art according to Hegel works entirely through sight and hearing, which alone permit us to enjoy objects as showing forth notions, without passing on to consume them or to use them in the urgency

of animal desire. It will be plain throughout his treatment how much Hegel owes to Kant's analysis in the Critique of Aesthetic Judgement." ह्याच्यात तीन मुद्दे मांडले आहेत. एक, कलेचे माध्यम जे दृश्य आणि श्राव्य आहे त्याचे बनलेले असते. म्हणजे ते इंद्रियसंवेद्य असते. त्याच्यात संकल्पना नसतात. पण ह्या इंद्रियसंवेद्य सामग्रीतून संकल्पना प्रकाशतात. दोन, कलेचा आनंद हा कायिक इच्छांच्या तृप्तीचा आनंद नसतो, तो चिंतनशील आनंद नसतो. तीन, हेगेलची कलाविषयक उपपत्ती ही बरीचशी कान्टच्या विश्लेषणावर आधारित आहे.

हा उतारा उद्धृत करून लवंदे विचारतात, "आता बोला डॉ. पाटणकर, हा उतारा वाचल्यावर कान्ट आणि हेगेल हे आविष्कारवादी आहेत असे आपणास वाटते काय? असे असेल तर ब्रह्मदेवसुद्धा तुमचे मतपरिवर्तन करू शकणार नाही. हेगेलला आविष्कारवादी बनविणे म्हणजे आद्य शंकराचार्यांना दाढी वाढविण्याची सक्ती करून, त्यांच्या डोक्यावर तुर्की टोपी चढवून त्यांची सुंता करण्यासारखे आहे."

पण ह्या उताऱ्यात मांडलेले मुद्दे नेमके कोणत्या कारणासाठी आविष्कारवादाशी विरोधी ठरतात हे लवंदे यांनी स्पष्ट केलेले नाही.

कान्ट व क्रोचे यांच्या उपपत्तींची लवंदे यांनी केलेली तुलनाही अशीच बुचकळ्यात टाकणारी आहे आणि काही प्रमाणात चुकीची आहे.

लवंदे म्हणतात, "...... क्रोसेला सौंदर्यानुभव हा प्रकटनाबाहेर असूच शकत नाही असे वाटते. कान्टला तसे वाटत नाही. कान्टला निसर्गात सौंदर्य दिसते. क्रोसेला निसर्गातले सौंदर्य ही कल्पनाच अविवेकी वाटते. इतकेच नव्हे तर कान्टला निसर्गसौंदर्य व कलात्मक सौंदर्य ही एकजीव आहेत, ती एकमेकांपासून विभक्त असूच शकत नाहीत असे वाटते. आपल्या 'क्रिटिक ऑफ जजमेन्ट' मध्ये (पा. १६७) कान्ट काय म्हणतो ते पहा–

"Nature proved beautiful when it wore the appearance of art; and art can only be beautiful, where we are conscious of its being art, while yet it has the appearance of being nature."

आता डॉ. पाटणकर बोला! क्रोसेच्या तोंडी ही भाषा शोभेल का?" (१) कान्टला निसर्गात सौंदर्य दिसते ही गोष्ट खरी आहे. पण निसर्गातील सौंदर्य हे प्रकटनच (expression) असते असे कान्टचे म्हणणे आहे आणि हे आपण वर पाहिले आहे. (२) "क्रोसेला निसर्गातील सौंदर्य ही कल्पनाच अविवेकी वाटते" हे लवंदे यांनी केलेले विधान असत्य आहे. क्रोचेचे निसर्गसौंदर्याविषयीचे म्हणणे साररूपाने असे मांडता येईल. एखादे भिंतीवर टांगलेले चित्र सुंदर आहे असे जेव्हा आपण म्हणतो तेव्हा ह्या संदर्भात नेमके काय सुंदर आहे आणि ते का सुंदर आहे हे जसे समजून घ्यावे लागते, त्याप्रमाणे एखादे निसर्गदृश्य सुंदर आहे असे जेव्हा आपण म्हणतो तेव्हाही नेमके काय सुंदर आहे व ते का सुंदर आहे हे समजून घ्यावे लागते. क्रोचेच्या म्हणण्याप्रमाणे नैसर्गिक वस्तूंच्या सौंदर्याचे रसग्रहण करताना त्यांचे जे बाह्य (भौतिक) अस्तित्व किंवा त्यांचे जे ऐतिहासिक अस्तित्व असते त्याच्यापासून त्यांना अलग केले पाहिजे; त्यांचे केवळ साक्षात् प्रतीत होणारे जे रूप असते, त्यांचे भासणारे जे रूप असते तेच ध्यानात घेतले पाहिजे. दुसरी गोष्ट अशी, की निसर्गसौंदर्य हे कल्पनाशक्तीला प्रतीत होणारे सौंदर्य असते. थोडक्यात, निसर्गातील सुंदर वस्तू ही एक भौतिक वस्तू म्हणून स्वतःच सुंदर असते असे नसते; तिचे कल्पनाशक्तीला साक्षात् प्रतीत होणारे रूप सुंदर असते. म्हणजे निसर्गातील सौंदर्याचा आनंद आपण जेव्हा घेतो तेव्हा जणू काय ती एक कलाकृती आहे असे आपण तिच्याकडे पहात असतो. (It has been observed that in order to enjoy natural objects esthetically we must abstract from their external and historical reality, and separate their simple semblance or appearance from existence......that nature is beautiful only for him who contemplates her *with the eye of the artist*...that without the *aid*

of the imagination no part of nature is beautiful...(Theory of Aesthetic, pp 98–99). क्रोचेची ही सर्व विधाने कान्टला स्पष्टपणे आणि पूर्णपणे मान्य आहेत. 'Nature proved beautiful when it wore the appearance of art' ह्या त्याच्या म्हणण्याचा हाच आशय आहे. (३) 'कान्टला निसर्गसौंदर्य आणि कलात्मक सौंदर्य ही एकजीव आहेत, ती एकमेकापासून विभक्त असूच शकत नाहीत असे वाटते' असे लवंदे यांचे म्हणणे आहे. कान्टचे म्हणून जे मत लवंदे येथे मांडीत आहेत, त्याचा अर्थ समजणे कठीण आहे. पण जेव्हा जेव्हा नैसर्गिक वस्तूच्या किंवा दृश्याच्या सौंदर्याचा आस्वाद आपण घेतो, तेंव्हा तेव्हा ती नैसर्गिक वस्तू किंवा दृश्य म्हणजे एक कलाकृती असते असा जर त्याचा अर्थ असेल, तर अर्थात् कान्टचे मत असे नाही. निसर्गसौंदर्य आणि कलाकृतीचे सौंदर्य ह्यांत कान्ट स्पष्टपणे भेद करतो. 'A product of fine art must be recognised to be art and not nature'. असे त्याचे वाक्य आहे. (p. 166) म्हणजे "ललितकलेची निर्मिती ही कलाकृती असते, नैसर्गिक वस्तू नसते हे ओळखले पाहिजे". तसेच, 'Now art has always got a deffinite intention of producing something,' (p. 167) म्हणजे 'कलेमध्ये कशाची तरी निर्मिती करण्याचे एक निश्चित उद्दिष्ट असते.' कान्टचे म्हणणे एवढेच, की नैसर्गिक सौंदर्य व कलात्मक सौंदर्य या भिन्न गोष्टी असल्या, तरी त्यांच्या घडणीचे तत्त्व एकच असते आणि ते म्हणजे आविष्कार; एकतेचा अनेकतेमध्ये होणारा मुक्त (संकल्पनेचा आधार न घेता झालेला) आविष्कार. (४) कान्टचा जो उतारा लवंदे यांनी उद्धृत केला आहे त्याचा उत्तरार्ध असा आहे: 'and art can only be beautiful where we are conscious of its being art, while yet it has the appearance of being nature. ह्याचा अर्थ कान्टने असा स्पष्ट केला आहे. कलाकृतीच्या निर्मितीमागे उद्देश असतो. पण एका निश्चित स्वरूपाची वस्तू–उदा. विशिष्ट स्वरूपाची इमारत घडविण्याचा उद्देश मनात धरून जेव्हा कारागीर तशी वस्तू घडवितो, तेव्हा ती यांत्रिक कला असते, ललितकला नसते. ह्या प्रयत्नात तो कारागीर जेव्हा यशस्वी होतो, तेव्हा निर्माण झालेली वस्तू आनंददायक असते. पण हा आनंद म्हणजे ज्या स्वरूपाची वस्तू आपल्याला हवी होती त्याच स्वरूपाची वस्तू अस्तित्वात आली आहे, आपल्या मनातील संकल्पनेशी जुळणारी वस्तू अस्तित्वात आली आहे याचा आनंद असतो. उलट कलाकृतीचा आनंद हा केवळ त्या कलाकृतीच्या अनुभवातील आनंद असतो; एका विशिष्ट संकल्पनेशी तिचे स्वरूप जुळते ह्यातील तो आनंद नसतो. कारागीर जेव्हा निश्चित संकल्पना मनात धरून त्याबरहुकूम वस्तू घडवितो, तेव्हा काही निश्चित नियमांना अनुसरून, त्यांचे पालन करून ती वस्तू तो घडवित असतो. निर्मितीच्या प्रक्रियेवर ह्या नियमांचे नियंत्रण असते. कलावंत जरी कलाकृती उद्दिष्टपूर्वक रचत असला, तरी एका पूर्वनिश्चित स्वरूपाची वस्तू घडविणे असे हे उद्दिष्ट नसते. त्या कलाकृतीच्या स्वरूपाची एक निश्चित संकल्पना कलावंताच्या मनात असते आणि तिला अनुसरून तो कलाकृती घडवीत असतो असे नसते. ह्यामुळे ती कलाकृती घडविण्याचे सामान्य नियम नसतात. ती घडविताना अशा कोणत्याही सामान्य नियमांचे पालन कलावंत करीत नसतो. पण कलावंत जेव्हा आपल्या प्रयत्नात यशस्वी होतो, तेव्हा त्याचा जो उद्देश असतो तो त्या कलाकृतीत तंतोतंतपणे मूर्त झालेला असतो. म्हणजे ती विशिष्ट कलाकृती ज्या विशिष्ट नियमाला अनुसरूनच रचता आली असती, त्या नियमाचे पालन त्या कलाकृतीत झालेले असते. पण ह्या नियमाला त्या कलाकृतीबाहेर काढता येणार नाही. आणि कोणत्याही सामान्य नियमांचे नियंत्रण त्या कलाकृतीच्या रचनेवर असत नाही. इमारती, यंत्रे इ. कृत्रिम वस्तू ज्याप्रमाणे सामान्य नियमांना अनुसरून घडविण्यात येतात तशी कलाकृती घडविण्यता येत नाही, तिच्या रचनेत नियमाचे पालन असले तरी त्या कलाकृतीत साफल्य पावणारा असा तो नियम असतो ह्या अर्थाने कलाकृती 'कृत्रिम' नसते, 'उत्स्फूर्त' असते. ती कृत्रिम नसते म्हणून 'नैसर्गिक' असल्यासारखी दिसते. "Now art has always got a definite intention of

producing something ... were the intention one directed to the production of a definite object, then, supposing this were attained by art, the object would only please by means of a concept. But......the art would please, not in *the mere estimate of it,* i.e. not as fine art, but rather as mechanical art.

Hence the finality in the product of fine art, intentional though it be, must not have the appearance of being intentional; i.e. fine art must be clothed *with the aspect* of nature, although we recognise it to be art. But the way in which a product of art seems like nature, is by the presence of perfect *exactness* in the agreement with the rules prescribing how alone the product can be what it is intended to be, but with an absence of *laboured effect,* (without academic form betraying itself,) i.e. without a trace of appearing of the artist having always had the rule present to him and of its having fettered his mental power." (कान्ट पृ. १६७).

सारांश, कान्ट, हेगेल, क्रोचे, बोसांकिट इ. ज्या तत्त्ववेत्त्यांना सौंदर्यशास्त्राच्या क्षेत्रात आविष्कारवादी म्हणून पाटणकरांनी एकत्र आणलेले आहे, त्यांच्या उपपत्तींमधील साम्ये आणि भेद लवंदे यांनी लक्षात घेतलेले नाहीत. पाटणकरांनी ह्या तत्त्ववेत्त्यांच्या विचारांचे जे विवेचन केले आहे, त्याच्यावर लवंदे यांनी घेतलेला प्रत्येक आक्षेप चुकीचा आहे. ह्या आक्षेपांविषयीचे माझे म्हणणे मी वर मांडले आहे आणि त्याच्या आधारे प्रा. दाभोलकर मुक्रर करतील त्या पंचांसमोर, ते सांगतील त्या पद्धतीने वाद करायला मी तयार आहे.

एक वैयक्तिक खुलासा करणे मला आवश्यक वाटते. लवंदे यांनी 'पाटणकरांचा गुरू' असा माझा उल्लेख केला आहे. दोन प्रौढ विद्यार्थी जेव्हा एखाद्या विषयाची परस्परांत चर्चा करतात, तेव्हा तिचा लाभ दोघांनाही होत असतो. त्यांच्यामधील नात्याला गुरुशिष्यांचे नाते म्हणणे अयोग्य असते. पण पाटणकर आणि मी यांच्यामधील वैचारिक नात्याचे वर्णन करताना गुरुशिष्यत्वाचा वापर करायचाच झाला, तर सौंदर्यशास्त्राच्या संदर्भात गुरूत्वाचा काटा पाटणकरांकडे निश्चितपणे आणि खूपच झुकलेला आहे अशी वस्तुस्थिती आहे.

अनुक्रमणिका

ग्रंथ-परीक्षण

'लोकहितवादीज थॉट : ए क्रिटिकल स्टडी' : लेखक–वसंत के. क्षीरे ; प्रकाशक–पुणे विद्यापीठ; पुणे; १९७७.

लोकहितवादींच्या कार्याचा आणि विचाराचा अभ्यास गेल्या काही वर्षांपासून महाराष्ट्रात होऊ लागला आहे. त्यापूर्वी लोकहितवादींची शतपत्रेच अभ्यासली गेली होती. शतपत्रांतील प्रखर भाषेने व जहाल विचाराने महाराष्ट्रातील मध्यमवर्ग गोंधळून गेला होता. त्या धक्क्यातून तो आता सावरला आहे. शतपत्रांपलीकडेही लोकहितवादी गेले होते हे त्याला जाणवले आहे. त्यांच्या सर्व लिखाणाचा काळजीपूर्वक अभ्यास करणे किती जरूर आहे हे त्याला आता मनोमन पटले आहे. महाराष्ट्राच्या सध्याच्या समस्यांना सामोरे जाण्यासाठी लोकहितवादींचा विचार किती मार्गदर्शक ठरू शकतो, हे सुशिक्षित वर्गातील निदान एका गटाला तरी निश्चितपणे उमजले आहे. गोवर्धन पारीखांचे 'लोकहितवादी : गोपाळराव हरि देशमुख' (१९७१), निर्मलकुमार फडकुले यांचे 'लोकहितवादी : काल आणि कर्तृत्व' (१९७३), आणि सरोजिनी वैद्य यांचे 'गोपाळराव हरी' (१९७८) ही पुस्तके त्याचीच द्योतक आहेत.

प्रा. वसंत क्षीरे यांचे 'लोकहितवादीज थॉट : ए क्रिटिकल स्टडी' (१९७७) हे पुस्तक याच मालिकेत बसते. प्रा. क्षीरे यांनी राज्यशास्त्र विषयातील पीएच्. डी. पदवीसाठी पुणे विद्यापीठास सादर केलेला प्रबंध विद्यापीठ अनुदान मंडळाच्या आर्थिक मदतीने पुस्तकरूपाने प्रसिद्ध झालेला आहे.

लोकहितवादींवरील आजपर्यंत प्रसिद्ध झालेले लिखाण एखाद्या–दुसऱ्या लेखाचा अपवाद वगळल्यास मराठीतच आहे. प्रा. क्षीरे यांनी लोकहितवादींच्या विचारांवरील आपला अभ्यास इंग्रजीतून प्रसिद्ध केल्याने या द्रष्ट्या व जहाल विचारवंताची ओळख इतर राज्यांतील व परदेशांतील अभ्यासकांना व समाजसुधारकांना होईल. लोकहितवादी यांना एक समाजसुधारक म्हणून मान्यता आहे. त्यामुळे त्यांच्या राजकीय व आर्थिक विचारांकडे म्हणावे तसे लक्ष देण्यात आले नव्हते. प्रा. क्षीरे यांच्या पुस्तकाने ही उणीव भरून काढली आहे. या पुस्तकात लोकहितवादींच्या सामाजिक विचाराबरोबरच राजकीय व आर्थिक विचारांचा टीकात्मक अभ्यास लेखकाने केलेला आहे.

प्रथमतः लोकहितवादींच्या काळातील सामाजिक परिस्थिती कशी होती, कोणत्या काळात त्यांनी आपली जहाल मते मांडली हे सांगून त्यांचे थोडक्यात चरित्र दिलेले आहे. कारण या दोन्ही गोष्टींचा त्यांच्या विचारावर परिणाम झालेला होता. दुसऱ्या भागात लोकहितवादींच्या सामाजिक विचारांचे विश्लेषण केलेले आहे. यात त्यांचे समाजजीवन, ज्ञानसाधना, स्त्रियांचे प्रश्न आणि धर्म यांवरील विचार स्पष्ट करून ब्राह्मणांचे नेतृत्व यावर एक स्वतंत्र प्रकरण खर्ची घातले आहे. पुस्तकाच्या तिसऱ्या भागात लोकहितवादींच्या राजकीय व आर्थिक विचारांचा आढावा घेतला आहे. ब्रिटिश साम्राज्य भारतात का आले याची लोकहितवादीकृत मीमांसा देऊन साम्राज्यातील दोषांवर त्यांनी कसा प्रकाश टाकला होता हे लेखकाने दाखवून दिले आहे. राजकीय सुधारणांविषयीचे लोकहितवादींचे विचार फारसे ज्ञात नाहीत. प्रा. क्षीरे यांनी त्यावर एका प्रकरणात चर्चा केली आहे.

शेवटच्या भागात प्रा. क्षीरे यांनी सामाजिक व राजकीय विचारवंत म्हणून लोकहितवादींचे मूल्यमापन केले आहे. त्यात ते असे म्हणतात, की लोकहितवादींनी लोकशाहीचा एक जीवनमार्ग म्हणून पुरस्कार केलेला होता. म्हणून त्यांनी सामाजिक घटकांचे व समाजसुधारणेचे महत्त्व प्रतिपादन केले

होते. ते एक श्रेष्ठ उदारमतवादी विचारवंत होते. त्यांनी सुचविलेल्या वेगवेगळ्या सुधारणांमधून ते स्वातंत्र्य, समता आणि बंधुभाव ही आधुनिक तत्त्वे पुढे मांडीत होते. लोकहितवादींनी हिंदुसमाजावर जोराचे हल्ले केले, कारण या समाजाचा रोगच इतका मुरलेला होता, की त्यास औषधही तितकेच जालीम हवे होते. परंतु त्यांच्या टीकेला रचनात्मक बाजूही होती. त्यांनी सुधारणाही सुचविल्या होत्या. हिंदुसमाजव्यवस्थेचे पद्धतशीर विश्लेषण करण्याचा पहिला मान प्रा. क्षीरे यांच्या मते लोकहितवादींकडे जातो. त्यांचे धर्मावरील विचार क्रांतिकारक होते. त्यांनी लोकांचे सुख वाढविणारा धर्म असावा असे तत्त्व मांडले होते.

स्वतः ब्राह्मण असून त्यांनी ब्राह्मणांवर टीका केली, कारण ब्राह्मणवर्ग प्रतिगामी शक्ती बनून प्रगतीच्या प्रवाहात अडथळे निर्माण करीत होता. बदलत्या परिस्थितीप्रमाणे सुधारणा करण्याऐवजी त्यास त्याने उलटा विरोधच केला. ब्रिटिश साम्राज्याचे लोकहितवादींनी स्वागत केले; पण तेही आंधळेपणाने नाही. अमेरिकेत अठराव्या शतकात जे घडले. ते येथे होईल असे सांगणारा, पार्लमेंटची मागणी करणारा राजकीय विचारवंत म्हणून लोकहितवादींचे महत्त्व आहेच; पण त्याचबरोबर राज्याची उत्पत्ती, राज्यक्रांती, संसदीय पद्धत, प्रतिनिधित्व, स्थानिक स्वराज्य इत्यादी संकल्पनांचा उल्लेखही त्यांच्या लिखाणात आढळतो. एकोणिसाव्या शतकातील लोकशाही व राष्ट्रवाद यांचा पुरस्कार करणाऱ्या काही मोजक्या विचारवंतांमध्ये लोकहितवादींचा समावेश होतो असे प्रतिपादन प्रा. क्षीरे यांनी केले आहे.

प्रा. क्षीरे यांनी हा अभ्यास करताना लोकहितवादींच्या धर्म, इतिहास, राज्यशास्त्र, अर्थशास्त्र इत्यादी विषयांवरील जवळजवळ चाळीस पुस्तकांचा परामर्श तर घेतला आहेच; पण त्याशिवाय लोकहितवादींवरील काही गुजराती लेख व पुस्तकांचाही अभ्यास त्यांनी केलेला दिसून येतो. त्याचप्रमाणे त्यांच्यावर चिपळूणकर इत्यादींनी जी टीका केली, त्याचीही चर्चा स्वतंत्रपणे त्यांनी केली आहे.

फुले, आगरकर, रानडे यांसारख्या समकालीन सुधारकांच्या व लोकहितवादी यांच्या विचारांतील व दृष्टिकोनांतील फरक किंवा साम्य यांवरील चर्चा पुस्तकात त्रोटक स्वरूपात आली आहे. त्याचप्रमाणे पाश्चिमात्त्य विचाराचा लोकहितवादींवर नेमका कोणता परिणाम झालेला होता हेही दाखवून द्यायला हवे होते. बहुधा पुस्तकाच्या व प्रबंधाच्या मर्यादेमध्ये ते शक्य झाले नसावे. एकोणिसाव्या शतकातील महाराष्ट्राच्या वैचारिक, सामाजिक व राजकीय आंदोलनांचा अभ्यास करणाऱ्या अभ्यासकांना हे पुस्तक उपयोगी पडेल यात शंका नाही.

– राजेंद्र व्होरा

'तीन महान सारस्वत' : लेखक – धनंजय कीर; प्रकाशक– स्वस्तिक पब्लिशिंग हाऊस, डोंबिवली; पृष्ठे १५+१२४; किंमत रु. १६–००

श्री. धनंजय कीर हे मराठीतील सुप्रसिद्ध चरित्रकार आहेत. 'तीन महान सारस्वत' हे त्यांचे पुस्तक चरित्रकार म्हणून त्यांनी आजवर मिळविलेल्या कीर्तीत भर टाकणारेच आहे. या पुस्तकात लेखकाने डॉ. भाऊ दाजी लाड, न्या. काशीनाथ त्रिंबक तेलंग व डॉ. रामकृष्ण गोपाळ भांडारकर या तीन प्रसिद्ध व्यक्तींचे जीवनचरित्र थोडक्यात निवेदन केले आहे.

डॉ. भाऊ दाजी लाड यांनी सन १८५२ पासून राजकीय, सामाजिक, शैक्षणिक व औद्योगिक क्षेत्रांत लोकोत्तर कामगिरी केली. मुंबई विद्यापीठाच्या मागणीचा आग्रह त्यांनीच धरला. भारतीय पुराणेतिहास संशोधन क्षेत्रातील त्यांची कामगिरी, त्याचप्रमाणे एकोणिसाव्या शतकातील एक विख्यात व अग्रेसर डॉक्टर व शल्यचिकित्सक म्हणून त्यांनी केलेले कार्य हे त्यांच्या जीवनातील अत्यंत उल्लेखनीय कर्तृत्व आहे. त्यांनी आपल्या देशबांधवांमध्ये शिक्षणाचा प्रसार करून त्यांच्यात स्वाभिमान व नवजागृती उत्पन्न केली. लोकांनी आपले राजकीय हक्क मिळवावे, उद्योगधंदे सुरू करावेत व स्वदेशाची उन्नती करावी म्हणून त्यांनी आपले आयुष्य वेचले. पाश्चात्त्य वैद्यक ज्ञानाशी भारतीय आयुर्वेद-वैद्यकाचा मेळ घालण्याचा प्रयत्न त्यांनीच केला. इतकेच

नव्हे, तर कुष्ठरोगावर त्यांनी औषधही शोधून काढले होते. ह्या उदार आणि मितव्ययी पुरुषाला जातिधर्माचे बंधन नव्हते. उदार मन, शुद्ध चारित्र्य, प्रखर बुद्धिमत्ता व परोपकारी हृदय ही त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाची वैशिष्ट्ये होती.

न्या. तेलंगांनी आपल्या बुद्धिसामर्थ्याने राजकारण, समाजसुधारणा, इतिहास व पुराणेतिहास संशोधन, निर्बंधशास्त्र, मुंबई विद्यापीठ, वाङ्मय, धर्मशास्त्र इ. क्षेत्रांत असामान्य कार्य केले. त्या काळातील 'लिबरल स्कूल ऑफ थॉट' म्हणजे उदारमतवादी संप्रदायाचे 'तेलंग संप्रदाय' असे गौरवपर व सार्थ वर्णन न्या. रानडे यांनी केले आहे. एक खंदा सार्वजनिक कार्यकर्ता, नामांकित विधिज्ञ, हिंदी राष्ट्रीय सभेचा एक प्रमुख संस्थापक व तिचा पहिला प्रमुख कार्यकर्ता, कर्तृत्ववान कुलगुरू, विख्यात न्यायमूर्ती, प्रकांड पंडित, प्रख्यात ज्ञानवंत व शीलवंत पुढारी अशी दिगंत कीर्ती त्यांनी अवघ्या त्रेचाळीस वर्षांच्या जीवनात संपादन केली.

डॉ. रामकृष्ण गोपाळ भांडारकर यांनी महान प्राच्यविद्यापंडित म्हणून त्रिखंडात कीर्ती संपादन केली. देशोदेशींच्या पंडितांनी त्यांचा ज्ञानर्षी म्हणून गौरव केला. देशी-परदेशी विद्यापीठांनी त्यांना सन्मान्य पदव्या देऊन त्यांचा गौरव केला. डॉ. भांडारकर हे महान संस्कृत पंडित, प्राच्यविद्याविशारद म्हणून गाजले व प्राचीन भारताच्या इतिहासावर अधिकारवाणीने लिहिणारे व बोलणारे श्रेष्ठ प्रतीचे इतिहासकार म्हणून त्यांचे नाव अजरामर झाले. ते एक सत्यप्रिय पुरुष, धर्मात्मा व तत्त्वनिष्ठ समाजसुधारक होते.

'तीन महान सारस्वत' हे या ग्रंथाचे नाव, या तीन महान व्यक्ती जन्माने सारस्वत ब्राह्मण होत्या म्हणून योजिले आहे, असे नाही; असे प्रस्तावनेत लेखक म्हणतो. 'सत् वा असत् यांच्यामधील भेद ओळखण्याचे ज्ञान देणारा, शुद्ध आनंदाची प्राप्ती करून देणारा आणि ऐकणाऱ्याच्या मनातले किल्मिष घालवून त्याला श्रेष्ठ पदवीस पोचविणारा तो सारस्वत' या अर्थाने लेखकाने 'सारस्वत' हा शब्द योजिला आहे. ह्या दृष्टीने तिन्ही सारस्वतांची ओळख करून देण्यात लेखक पूर्णतः सफल झाला आहे, असे म्हणता येते. परंतु पुष्कळ ठिकाणी या व्यक्तिदर्शनाला एखाद्या डाक्युमेंटरीचे– (धावते वर्णन) वृत्तचित्राचे–स्वरूप आले आहे. एखाद्या लहानशा कपाटात खूप वस्तू कोंबून टाकण्याचा प्रयत्न करावा; पण त्यात त्या राहू नयेत, तसे काहीसे या पुस्तकाचे झाले आहे. शिवाय लेखकाने ह्या व्यक्तिदर्शनात तिन्ही व्यक्तींच्या कौटुंबिक व वैयक्तिक जीवनाचा नुसताच उल्लेख केला आहे. त्यादृष्टीने ह्या व्यक्तिदर्शनातील ही बाजू उपेक्षितच राहिली आहे. काही ठिकाणी पुनरावृत्तीचाही दोष आहे. विशेषतः न्या. तेलंग व डॉ. भांडारकर यांच्यावरील लेखांत ही पुनरावृत्ती अनेकदा झाली आहे. ही पुनरावृत्ती लेखकाला सहज टाळता आली असती.

साधारणतः अशा व्यक्तींची ओळख ही जनसामान्यांना नसते. अशा थोर व्यक्तींचे कार्य सर्वसामान्य वाचकांपर्यंत नेऊन पोचविण्याचे मोठेच काम लेखकाने या पुस्तकाद्वारे केले आहे.

शेवटी ग्रंथसूची दिली आहे. या सूचीमुळे, अभ्यासकांच्या दृष्टीने ग्रंथाची उपयुक्तता वाढली आहे.

–नीलम हातेकर

झां पॉल सार्त्र : श्रद्धांजली

आंतरराष्ट्रीय कीर्तीचे फ्रेंच तत्त्वज्ञ आणि साहित्यिक झां पॉल सार्त्र ह्यांचे १५ एप्रिल, १९८० रोजी निधन झाले. मृत्युआधी सुमारे महिनाभर ते आजारीच होते.

दुसऱ्या महायुद्धानंतरच्या काळात ज्या तत्त्वज्ञांचा प्रभाव जगातील बुद्धिमंतांवर आणि साहित्यिकांवर पडला, त्यांत सार्त्र हे अग्रगण्य होते.

२१ जून, १९०५ रोजी पॅरिस येथे त्यांचा जन्म झाला. १९२९ मध्ये तत्त्वज्ञानाचे पदवीधर झाल्यानंतर त्यांनी आपले सर्व आयुष्य मुख्यतः तत्त्वज्ञानाच्या अध्यापनाला, वैचारिक व्यासंगाला आणि साहित्याला वाहून टाकले होते. १९३३–३५ ह्या वर्षांत बर्लिन आणि फ्रायबुर्ग येथे असताना विख्यात रूपविवेचनवादी एडमंड हुसर्ल आणि अस्तित्ववादी मार्टिन हायडेगर ह्या दोन तत्त्वज्ञांच्या विचारांचे संस्कार त्यांच्यावर झाले. पुढे अस्तित्ववादी तत्त्वमीमांसेत स्वतःचा एक स्वतंत्र दृष्टिकोण सार्त्र ह्यांनी मांडला आणि सरेन किर्केगॉर ह्या डॅनिश तत्त्ववेत्त्यापासून सुरू झालेल्या अस्तित्ववादी विचारपरंपरेत आपले स्वतंत्र स्थान निर्माण केले. 'बीइंग अँड नथिंगनेस: ॲन एसे इन फिनॉमिनलॉजिकल ऑंटॉलॉजी' हा त्यांचा सर्वश्रेष्ठ म्हणून गणला गेलेला तत्त्वज्ञानविषयक ग्रंथ १९४३ मध्ये प्रसिद्ध झाला. सार्त्र ह्यांच्या तात्त्विक विचारांचे सत्त्वच ह्या ग्रंथात आळून आलेले आहे. सार्त्र ह्यांच्या तत्त्वज्ञानविषयक अन्य ग्रंथांत 'आउटलाइन ऑव्ह ए थिअरी ऑव्ह द इमोशन्स' (१९३९), 'द सॉयकॉलॉजी ऑव्ह इमॅजिनेशन' (१९४०) आणि 'एक्झिस्टन्शॅलिझम अँड ह्यूमनिझम' (१९४६) ह्यांसारख्या ग्रंथांचा समावेश होतो.

स्वतः असणे (बीइंग इन् इटसेल्फ) आणि स्वतःसाठी असणे (बीइंग फॉर इटसेल्फ) असे अस्तित्वाचे दोन प्रकार सार्त्र मानीत असत. खुर्ची, टेबल, पंखा, कपाट अशा अनेक वस्तू जगात **असतात**; परंतु त्यांच्या अस्तित्वाला त्या स्वतः काहीही अर्थ देऊ शकत नाहीत. त्यांची संकल्पना, त्यांच्या निर्मितीचे तंत्र, त्यांचे गुणधर्म, त्यांचे उपयोग हे सारे आधीच कोणा कारागिराने निश्चित करून ठेवलेले असते. म्हणजेच त्यांच्या अस्तित्वाचे– किंवा असण्याचे– सत्त्व त्यांना अन्यांकडून प्राप्त झालेले असते. त्या स्वतः असतात; स्वतःसाठी असत नाहीत. त्यांचे सत्त्व आधी निश्चित केले जाते आणि नंतरच त्या अस्तित्वात येतात.

ह्याच्या उलट माणसाचे अस्तित्व असते. माणूस आधी अस्तित्वात येतो आणि नंतर, स्वकर्तृत्वाने, आपल्या अस्तित्वाला त्याचे सत्त्व वा आशय प्राप्त करून देतो. मनुष्य हा जन्मतःच स्वतंत्र असतो. अनंत शक्यता त्याच्या समोर पसरलेल्या असतात. त्यांतून निवड करून त्याला आपले अस्तित्व श्रेयस्कर करावयाचे असते. पण ह्या स्वातंत्र्याबरोबरच जबाबदारीचे प्रचंड ओझेही त्याच्या शिरावर येते. आपण निवडलेल्या प्रत्येक कृतीचे परिणाम प्रामाणिकपणे स्वीकारण्याची तयारी त्याला ठेवावी लागते. शिवाय प्रत्येक माणूस आपल्या कृतींतून मनुष्याचीच एक प्रतिमा निर्माण करीत असतो. म्हणून आपल्या निर्णयांत केवळ आपणच नव्हे, तर सारी मानवताच एका अर्थाने गुंतलेली असते. मानवी स्वातंत्र्यातून तर्कशुद्धपणे येणारी ही प्रचंड

जबाबदारी माणसाला चितातुर करते आणि एका तीव्र परिवेदनेचा (अँग्विश) प्रत्यय त्याला येतो, अशी सार्त्र ह्यांची धारणा होती. ईश्वर आणि नियती ह्यांचे अस्तित्व त्यांना मान्य नसल्यामुळे कोणत्याही प्रकारच्या नियतिवादाला त्यांच्या विचारात स्थान नव्हते. ईश्वरहीन दुनियेत निराश्रित (फर्लॉर्न) असलेल्या माणसाला आपले आयुष्य स्वतंत्रपणेच घडवावे लागते; ईश्वर आणि नियती ह्यांच्या नावाने त्याला आपली जबाबदारी टाळता येणार नाही, अशी त्यांची भूमिका होती. मानवी स्वातंत्र्याचा हा अन्वयार्थ डोळ्यांसमोर ठेवूनच 'मॅन इज कंडेम्ड टू बी फ्री' असे ते म्हणत असत.

दुसऱ्या महायुद्धानंतरच्या काळात, नैराश्याच्या आणि उद्ध्वस्तपणाच्या भावनेने ग्रासलेल्या अनेक तरुणांना सार्त्र ह्यांच्या विचारांनी प्रभावित केले. मार्क्सवाद आणि डावे राजकारण ह्यांबाबत अनुकूल भूमिका घेतल्यामुळे आरंभी साम्यवाद्यांना ही सार्त्र जवळचे वाटत; तथापि मार्क्सवादात अनुस्यूत असलेला आर्थिक नियतिवाद सार्त्र ह्यांनी नाकारल्यामुळे ही जवळीक फार काळ टिकली नाही. मात्र श्रमिकांबद्दल त्यांच्या मनात नेहमीच सहानुभूती असे.

सार्त्र हे केवळ तत्त्वज्ञ नव्हते, तर एक श्रेष्ठ साहित्यिकही होते. कथा, कादंबऱ्या, नाटके, वाङ्मयीन निबंध, चित्रपटकथा असे वैविध्यपूर्ण साहित्य त्यांनी निर्माण केले. 'इंटिमसी' (१९३९, कथासंग्रह); 'नॉशिआ' (१९३८, कादंबरी); द रोड्स टू फ्रीडम (१९४५–४९, अपूर्ण कादंबरी); 'द फ्लाइज' (१९४७, नाट्यकृती) आणि 'नो एक्झिट' (१९४७, नाट्यकृती) ह्या त्यांच्या विशेष उल्लेखनीय अशा काही साहित्यकृती होत. त्यांच्या अस्तित्ववादी तत्त्वज्ञानाचा प्रभाव त्यांच्या साहित्यावर अपरिहार्यपणे पडलेला आहे. १९६४ साली त्यांना देऊ केलेले साहित्याचे नोबेल पारितोषिक त्यांनी निःस्पृहपणे नाकारले होते. आत्मकोषात गुरफटून राहणाऱ्या तत्त्वज्ञ– विचारवंतांपैकी सार्त्र नव्हते. जगातील घडामोडींकडे ते अस्सल आणि क्रियाशील आस्थेने पाहात. विविध समस्यांच्या संदर्भात विचारवंतांनी आपली निश्चित भूमिका घेऊन ताठपणे उभे राहिले पाहिजे, असे त्यांना वाटे. दुसऱ्या महायुद्धाच्या काळात ते प्रत्यक्ष युद्धआघाडीवर गेले होते आणि जर्मनांचे युद्धकैदी म्हणून नऊ महिन्यांचा कारावासही त्यांनी भोगला होता.

गेली काही वर्षे त्यांना अंधत्व आले होते; वाचन-लेखन अशक्यच झाले होते. एकोणिसाव्या शतकातील श्रेष्ठ फ्रेंच कादंबरीकार ग्यूस्ताव्ह फ्लोबेअर ह्याचे त्यांनी लिहावयास घेतलेले चरित्र अपूर्णच राहिले. सार्त्र हे अविवाहित होते. प्रसिद्ध फ्रेंच लेखिका सीमाँ द बोव्हार ह्या त्यांच्या शिष्या आणि सहचारिणी. त्यांची साथ त्यांना अखेरपर्यंत लाभली.

सार्त्र ह्यांच्या निधनाने विचारांच्या आणि साहित्याच्या क्षेत्रातील एक थोर व्यक्तिमत्त्व नाहीसे झाले आहे.

–अ. र. कुलकर्णी

सार-संकलन

आसाम

गांधी पीस फाउन्डेशनने आसाममधील परिस्थितीचा अभ्यास करण्यासाठी एका अभ्यासगटाची नेमणूक केली होती. सर्वश्री नारायण देसाई, गोविंदराव देशपांडे, रवीन्द्र उपाध्याय, बशिरुद्दिन अहमद आणि बी. जी. वर्गीस हे ह्या गटाचे सदस्य होते. आसाममध्ये आज जो लोकक्षोभ उसळून आला आहे, त्याचे स्वरूप आणि त्याची खोलवर रुजलेली कारणे ह्यांच्यावर प्रकाश टाकणारा अतिशय उपयुक्त असा अहवाल ह्या गटाने प्रसिद्ध केला आहे. केवळ आसामच नव्हे, तर मेघालय आणि ईशान्य भारतातील इतर प्रदेश आज प्रक्षुब्ध आहेत.

गुप्त आक्रमण

आसाममध्ये जर परकीयांचा लोंढा लक्षणीय प्रमाणावर आणि अविरतपणे वहात राहिला, तर त्यामुळे आसामची भाषिक आणि सांस्कृतिक अस्मिता नष्ट होईल अशी साधार भीती अनेकदा स्वातंत्र्यापूर्वीपासून आणि स्वातंत्र्यानंतरही व्यक्त करण्यात आली होती. एका जबाबदार संघटनेने केलेल्या अंदाजाप्रमाणे १९६१ पर्यंत आसाममध्ये रिघलेल्या घूसखोरांची संख्या दशलक्ष होती, ती १९७१ पर्यंत २३ लक्ष इतकी वाढली आणि १९७९ मध्ये ती ३५ लक्ष झाली होती. यांतील १८ लक्ष लोक मतदार म्हणून मतदारांच्या अधिकृत यादीत प्रविष्ट झाले होते. म्हणजे आसामच्या अधिकृत मतदारांच्या २० टक्के इतके मतदार घूसखोर आहेत. हे जे काही घडत आले आहे आणि घडू देण्यात आले आहे त्याला आवर घातला नाही, तर १९८१ मध्ये आसाममधील परकीयांची संख्या ५० लक्षापर्यंत वाढेल किंवा अधिकही होईल. विशेषतः मेघालय, मणिपूर, नागालँड, अरुणाचल आणि मिझोराम ह्या प्रदेशांत परकीयांच्या होणाऱ्या प्रवेशावर खास नियंत्रणे असल्यामुळे घूसखोरांचा लोंढा आसामकडेच, म्हणजे ब्रह्मपुत्रेच्या खोऱ्यातच, वळतो आणि त्यामुळे आसामपुढील समस्या अधिकच बिकट झाली आहे.

प्रमुख निर्वाचन आयुक्त श्री. शकधर ह्यांनी सप्टेंबर १९७८ मध्ये उटकमंड येथे भरलेल्या राज्य निर्वाचन अधिकाऱ्यांच्या परिषदेत ह्या संबंधीची भीती पुढील शब्दांत व्यक्त केली होती. "कित्येक राज्यांत, विशेषतः ईशान्य विभागातील राज्यांत जी भयभीत करणारी परिस्थिती आढळून येत आहे, तिचा निर्देश मला करावासा वाटतो. मतदारांच्या याद्यांत परकीय नागरिकांचा फार मोठ्या प्रमाणात अंतर्भाव करण्यात आला आहे ह्या स्वरूपाचे अस्वस्थ करणारे वृत्तांत तेथून येत आहेत. एका राज्याच्या संबंधात १९६१ च्या खानेसुमारीच्या तुलनेने १९७१ च्या खानेसुमारीत ३४.९८ टक्के एवढी मोठी लोकसंख्येतील वाढ नमूद करण्यात आली आहे आणि शेजारच्या देशांतून फार मोठ्या संख्येने माणसे त्या राज्यात आली हे ह्या वाढीचे कारण देण्यात आले आहे ... ह्या राज्याची अवस्था अशी होईल, की त्याच्यातील जनतेचा बराचसा भाग, कदाचित् बहुसंख्य जनता परकीय नागरिकांची बनलेली आहे ह्याची दखल त्याला घ्यावी लागेल ...... ह्या संबंधातील अस्वस्थ करणारी दुसरी गोष्ट अशी, की परक्या देशांतून आलेल्या आणि भारतीय नागरिक नसलेल्या व्यक्तींचा, त्यांचा नागरिकत्वाचा दर्जा काय आहे ह्याविषयी चौकशी किंवा योग्य प्रकारे खातरजमा न करताही, मतदारांच्या यादीत समावेश करावा अशी राजकीय पक्षांकडून होणारी मागणी... तुमची याविषयीची मते समजून घेतल्यानंतर केंद्रीय गृह मंत्रालयाकडे मी एक निवेदन पाठविणार आहे. देशातील प्रत्येक परकीय नागरिकाचा तलास लावण्यासाठी, आणि नागरिकत्वाच्या कायद्याला अनुसरून नागरिक म्हणून जे मान्य असतील त्यांना,

अनुक्रमणिका

एका समान आणि परिणामकारक पद्धतीचा अवलंब करून, तातडीने ओळखपत्रे देण्यासाठी शक्य तितक्या तळच्या पातळीवर काम करण्यासाठी आवश्यक असलेली कारभारयंत्रणा ताबडतोब उभारण्याची जरुरी आहे ह्यावर मी त्याच्यात भर देणार आहे. "

ह्या धोक्याविरुद्ध आसाममध्ये अनेकदा चळवळी झाल्या आहेत. अगदी अलीकडची घटना अशी, की जेव्हा मार्च १९७८ मध्ये मंगलदोइ येथे पोट-निवडणूक घेण्याची वेळ आली, तेव्हा सार्वजनिक आग्रहामुळे मतदारांच्या यादीतून परकी नागरिक वगळण्याच्या कामाला सुरवात झाली. मंगलदोइ मतदारसंघात ७०,००० व्यक्तींविरुद्ध आक्षेप घेण्यात आले आणि आवश्यक त्या पोलिस चौकशीनंतर त्यांतील ४५,००० आक्षेप योग्य त्या अधिकाऱ्यांकडून मान्य करण्यात आले. पण त्यानंतर हे काम एकाएकी थांबविण्यात आले.

जुलै १९७९ मध्ये लोकसभा विर्सजित करण्यात आल्यानंतर जेव्हा सार्वत्रिक निवडणुका आल्या, तेव्हा मतदारांच्या याद्यांचे शुद्धीकरण करून त्या दुरुस्त करण्यात याव्या अशी मागणी जोराने पुढे आली. पण प्रमुख निर्वाचन आयुक्त शकधर ह्यांनी आपल्या पूर्वीच्या भूमिकेशी विसंगत असे आदेश दिले. १९७७ ची मतदार यादी निवडणुकीसाठी आधारभूत मानावी, तिच्यात समाविष्ट असलेल्या व्यक्ती, जर त्यांच्या नागरिकत्वाविरुद्ध आक्षेप घेण्यात येऊन ते मान्य झाले नाहीत तर, भारताचे नागरिक आहेत असे मानावे आणि सार्वत्रिक निवडणुकीनंतर, परकीय नागरिक कोण हे ठरविण्यासाठी, मतदारयाद्यांची पहाणी करावी असे हे आदेश होते. आसामी लोकांना हा विश्वासघाताचा प्रकार वाटला. तथापि सुमारे ४ लाख व्यक्तींविरुद्ध आक्षेप नोंदविण्यात आले आणि त्यातील २ लक्ष, ५० हजार आक्षेपांची सुनावणी होऊन त्यांच्यावर निर्णय देण्यात आले. ह्या संबंधात एक पक्ष असा आहे, की ही कार्यपद्धती जर अनुसरण्यात आली असती, तर निदान काही परकीय नागरिक मतदारयाद्यांतून वगळण्यात आले असते आणि निवडणुकीनंतर हे काम अधिक पद्धतशीरपणे आणि पुरतेपणे पार पाडता आले असते. पण आसामच्या लोकांना हा विश्वासघाताचा प्रकार वाटला. त्यांनी चळवळ उभारली. अखिल आसाम विद्यार्थी संघाने –ऑल-आसाम स्टूडंट्स युनियन–पुढाकार घेऊन इतर संघटनांच्या साहाय्याने जनसंग्राम परिषद स्थापन केली. १२ आणि १७ नोव्हेंबर ह्या दिवशी झालेल्या सत्याग्रहात ३० लक्ष लोकांनी अटक करून घेतली असे सांगण्यात येते. आसाममध्ये एक खरीखुरी लोकांची चळवळ उभी राहिली आहे. पुरुष, स्त्रिया आणि मुले, नागरी आणि ग्रामीण, श्रीमंत आणि गरीब, विद्वान आणि निरक्षर सर्व तऱ्हेचे लोक तिच्यात सहभागी आहेत.

आज सर्व राष्ट्रीय पक्ष आसाममधून लुप्त झाले आहेत. त्यांची जागा पूर्वाञ्चलीय लोक परिषद आणि आसाम जातीयवादी दल ह्या १९७७ नंतर स्थापन झालेल्या प्रादेशिक पक्षांनी घेतली आहे. आसामला खास दर्जा असावा आणि प्रादेशिक स्वायत्तता असावी अशी त्यांची मागणी आहे. पण हे फुटीरतावादी पक्ष नाहीत. त्यांची तुलना द्र. मु. क. आणि आ. द्र. मु. क. या पक्षांशी करण्यात येते. ह्या चळवळीची सांस्कृतिक बाजू आसाम साहित्य-सभा सांभाळते. ह्या संस्थेला आज आसाममध्ये अतिशय प्रतिष्ठा आहे. शासनात व पोलिसात जे आसामी पदाधिकारी आहेत त्यांची ह्या चळवळीला सहानुभूती आहे यात काही शंका नाही. चळवळीचे नेतृत्व विद्यार्थी संघाकडेच आहे यात काही शंका नाही. पण विद्यार्थी संघाने बऱ्याच संयमाने आणि समंजसपणे ही चळवळ चालविली आहे असे म्हटले पाहिजे.

राजकीय पक्षांना आणि हजारिका यांच्या सत्तारूढ मंत्रिमंडळाला ह्या चळवळीच्या प्रखरतेचा आणि दृढतेचा नीट अंदाज घेता आला नाही. ठरल्याप्रमाणे ३ आणि ४ जानेवारी ह्या दिवशी सार्वत्रिक निवडणुका घेता येतील असे त्यांनी केंद्र सरकारला कळविले. राज्यपाल श्री. एल्. पी. सिंग ह्यांचे परिस्थितीचे आकलन अधिक यथार्थ होते. त्यांनी निवडणुका पुढे ढकलाव्या अशी शिफारस केली होती. पण दुर्दैवाने हा सल्ला कुणी ऐकला नाही आणि निवडणुका घेण्याच्या तयारीला सुरवात करण्यात आली.

ह्याची प्रतिक्रिया अशी झाली, की सर्व संभाव्य उमेदवारांना घेराव घालण्यात आला आणि कुणाला निवडणुकीला उभे रहाणे अशक्य करण्यात आले.

ह्याला फक्त काचार जिल्ह्याचा अपवाद होता. ह्या जिल्ह्यात बंगाली हे बहुसंख्य आहेत. आसाममध्ये इतर ठिकाणी जर निवडणुका होत नाहीत, तर काचारमधील निवडणुकाही पुढे ढकलाव्या असा सल्ला राज्यपालांनी दिला. पण तोही ऐकण्यात आला नाही. आसाममधील एकूण १४ निर्वाचनक्षेत्रांपैकी फक्त काचारमधील दोन क्षेत्रांत निवडणुका झाल्या. परिणामी आसाममध्ये, म्हणजे ब्रह्मपुत्रेच्या खोऱ्यात, बंगाली लोकांविषयी प्रतिकूल असलेले लोकमत अधिकच प्रखर झाले.

ही चळवळ आसाममधील अशा पूर्वीच्या चळवळींच्या मानाने पहाता एकंदरीत शांततेच्या मार्गाने चालू असली, तरी तिच्यात काही हिंसक प्रकार घडले आहेत. आसामच्या कित्येक भागांत जाळपोळ, लुटालूट, खुनी हल्ले हे प्रकार घडून हजारो लोक बेघर झाले आहेत. ह्या घटनांची, चळवळीच्या प्रवक्त्यांनी दिलेली माहिती आणि शासकीय प्रवक्त्यांनी दिलेली माहिती यांच्यामध्ये अर्थात् खूपच तफावत आढळून येते.

३ जानेवारीपर्यंत निवडणुका घडू न देणे हे चळवळीचे प्रधान उद्दिष्ट होते. त्यानंतर तेलशुद्धीकरण केंद्रांपुढे पिकेटिंग करून तेलाचा देशाला होणारा पुरवठा बंद पाडणे आणि सरकारी कचेऱ्यांपुढे पिकेटिंग करून सरकारी कामकाज बंद पाडणे ही उद्दिष्टे चळवळीने स्वीकारली.

विद्यार्थी संघटनेच्या आठ मागण्या आहेत. १. परकीय नागरिक शोधून काढून त्यांना देशाबाहेर नेऊन सोडले पाहिजे. २. आसाममध्ये निवडणूक घेण्यापूर्वी मतदार याद्यांमधून परकीय नागरिकांची नावे वगळली पाहिजेत. ३. पुरेशी बळकट निर्वाचनयंत्रणा उभारून भावी कालात मतदार याद्यांमध्ये परदेशी नागरिकांचा अंतर्भाव होणे अशक्य होईल अशी व्यवस्था केली पाहिजे. ४. घूसखोरी परिणामकारक रीतीने थांबविण्यासाठी भारताच्या शेजारील परदेशांशी असलेल्या सीमांचे पूर्णपणे संरक्षण केले पाहिजे. ५. आसाममध्ये रहाणाऱ्या भारतीय मतदारांना त्यांची छायाचित्रे चिकटविलेली ओळखपत्रे देण्यात यावीत. ६. ईशान्य विभागातील जनतेला तिची अस्मिता (आयडेन्टिटी) टिकवून धरण्यासाठी म्हणून पुढील १५/२० वर्षे घटनात्मक संरक्षण देण्यात यावे. ह्यासाठी घटनेमध्ये आवश्यक ते बदल करावेत. ७. पश्चिम बंगाल व त्रिपुरा ह्या राज्यांतील जिल्हाधिकाऱ्यांनी व्यक्तींना दिलेली नागरिकत्वाची प्रमाणपत्रे नाकारायचा अधिकार आसामच्या सरकारला असावा ८. आज केंद्र सरकारने नागरिकत्वाची प्रमाणपत्रे देण्याचा जो अधिकार आपल्या वतीने राज्यसरकारांकडे सुपूर्द केला आहे, तो त्याने ताबडतोब राज्यसरकारांकडून काढून घ्यावा. म्हणजे आसाम सरकारने हुडकून काढून देशाबाहेर काढलेले लोक इतर राज्यांकडून नागरिकत्वाची प्रमाणपत्रे घेऊन आसामला परतणार नाहीत.

४ आणि ५ फेब्रुवारीला दिल्ली येथे अखिल आसाम विद्यार्थी संघटनेचे प्रतिनिधी, आणि पंतप्रधान व गृहमंत्री यांच्या दरम्यान झालेल्या वाटाघाटीत यांतील पहिल्या पाच मागण्या सरकारकडून मान्य करण्यात आल्या. उरलेल्या तीन मागण्यांचा घटनेशी, तसेच इतर राज्यांशी संबंध असल्यामुळे त्या मंत्रिमंडळाच्या विचारार्थ त्याच्यापुढे ठेवण्यात येतील असे ठरले.

परंतु मान्य झालेल्या मागण्यांचा अन्वयार्थ लावण्यातही मतभेद आहेत. चळवळीच्या पुढाऱ्यांचा आग्रह असा आहे, की १९५१ चे 'राष्ट्राच्या नागरिकांचे रजिस्टर' – नॅशनल सिटिझनशिप रजिस्टर – आणि १९५२ मधील मतदारांची यादी यांच्या आधारे परकीय असलेले रहिवासी कोण हे ठरविण्यात यावे. ह्याबाबतीत कोणतीही तडजोड करायला ते तयार नाहीत. ह्या आपल्या भूमिकेसाठी पं. जवाहरलाल नेहरू यांचा आधार ते घेतात.

२७ जून, १९६२ रोजी पं. नेहरू यांनी संसदेत एका प्रश्नाचे उत्तर देताना असे म्हटले होते, की "... माझा समज असा आहे, की यातील बरीच घूसखोरी स्वातंत्र्यानंतरच्या पहिल्या पाच वर्षांत घडून आली आहे. त्यावेळी सीमेवर पुरेसा पहारा नव्हता. १९५२ पूर्वी जे लोक बेकायदेशीर रीतीने बाहेरून आले, त्यांच्या बाबतीत काही कारवाई करणे बहुधा कठीण ठरेल. तेव्हा आपल्या चौकशीसाठी १९५२ हे वर्ष आपण मुक्रर करू या."

तेव्हा परकीय असलेले रहिवासी कोण हे ठरविण्यासाठी १९५२ च्या मतदारयादीचा आधार

घेण्यातच तडजोड आहे हे ह्या चळवळीच्या प्रवक्त्यांचे म्हणणे आहे. ही मागणी मान्य न करता चळवळीचा प्रतिकार करण्यासाठी म्हणून जर कडक उपाय योजण्यात आले, तर चळवळ कदाचित् हतबल होईल; परंतु लोकांमधील असंतोष धुमसत राहील.

ह्या संदर्भात एक प्रश्न असा आहे, की इंदिरा गांधी आणि मुजिबुररेहमान यांच्यामध्ये झालेल्या कराराप्रमाणे २५ मार्च १९७१ पूर्वी आज जो बांगला देश आहे त्या प्रदेशातून भारतात आलेल्या कुणालाही बांगला देशात परत घेण्याची जबाबदारी बांगला देशावर नाही. तथापि १९५२ नंतर भारताबाहेरून बेकायदेशीर रीतीने आलेल्या व्यक्तींना राज्यहीन रहिवासी–स्टेटलेस पर्सन–हा दर्जा देता येईल. आणि १९७१ नंतर बांगला देशातून बेकायदेशीर रीतीने आलेल्यांना परत पाठविता येईल. शिवाय बांगला देशातून घुसलेल्या सर्व राज्यहीन रहिवाशांचा बोजा केवळ आसामवर पडावा हेही गैर आहे. ह्या रहिवाशांना भारताच्या सीमेवरील राज्यात मोठ्या संख्येने एकत्र ठेवणे हे सुरक्षिततेच्या दृष्टिनेही अविवेकी आहे. ते कुठेही त्रासदायक ठरणार नाहीत अशा रीतीने त्यांना देशभर विखरून देणे योग्य ठरेल. मुसलमानांची गठ्ठा मते आपल्याला मिळतील ह्या आशेने, घूसखोरी करून देशात रिघलेल्या व्यक्तींना हुडकून काढून देशाबाहेर पाठविण्याच्या कारवाईला राजकीय पक्ष विरोध करतात, असा आरोप ह्या चळवळीच्या प्रवक्त्यांनी केला आहे. ह्या आरोपात तथ्य असेल, तर ही भयानक आणि लाजिरवाणी गोष्ट आहे.

आपण आपल्या प्रदेशातच अल्पसंख्य ठरू, आसामी भाषा व संस्कृती ह्या प्रदेशाची संस्कृती रहाणार नाही ही आसामच्या जनतेची भीती साधार आहेच; पण त्यांच्या अस्वस्थतेची खोल ऐतिहासिक कारणेही आहेत. १८२६ पर्यंत आसाम हे स्वतंत्र आणि सार्वभौम राज्य होते ही गोष्ट आसामी लोक अभिमानाने सांगतात. १८२६ मध्ये जेव्हा आसाम ब्रिटिशांच्या कबजात गेले, तेव्हा राज्यकारभारासाठी ब्रिटिशांबरोबर इंग्रजी शिकलेले बंगालीही आले. बंगाली लोकांनी आसामी भाषा ही बंगालीचीच एक भ्रष्ट व गांवढळ बोली आहे (a corrupt and vulgar dialect) असे राज्यकर्त्यांना सांगितले. "तिला कोणत्याही प्रकारे उत्तेजन देता कामा नये तर बंगालीला कारभाराची भाषा बनवून आणि ती शाळांमधून शिकवून तिला (आसामी भाषेला) शक्य तितक्या लवकर चिरडून टाकले पाहिजे" असा त्यांचा ब्रिटिशांना सल्ला होता. त्याप्रमाणे बंगाली कोर्टकचेऱ्यांची आणि शिक्षणाची भाषा म्हणून आसाममध्ये रूढ करण्यात आली. पुढे १८६० मध्ये आनंदराम धेकिअल फूकन आणि हेमचंद्र बरुआ ह्या आधुनिक आसामी साहित्याच्या पुरःसरांनी केलेल्या प्रयत्नांमुळे १८७१ मध्ये आसामीला शासनाची अधिकृत भाषा म्हणून स्वतःच्याच प्रदेशात स्थान मिळू शकले. ह्या इतिहासामुळे आसामी लोकांनी बंगाल्यांच्या 'भाषिक विस्तारवादा'चा धसका घेतला आहे. ह्याच्यात काहीच अस्वाभाविक नाही.

आसाममधील समस्येची गुंतागुंत 'जातीय' म्हणजे धार्मिक प्रश्नामुळे वाढली आहे. स्वातंत्र्यापूर्वी जेव्हा मुस्लीम लीगचे सरकार आसाममध्ये सत्तेवर होते, तेव्हा आसाममध्ये मुसलमानांना बहुसंख्य बनविण्यासाठी ह्या सरकारने पूर्व बंगालमधील मुसलमानांना आसाममध्ये आणण्यासाठी पद्धतशीरपणे प्रयत्न केले होते. ब्रिटिश कॅबिनेट मिशननेही बंगाल व आसाम यांचा मिळून बहुसंख्य मुस्लिम असलेला विभाग करण्याचा घाट घातला होता. जेथे जेथे मुसलमानांचा प्रश्न येतो, मग हे मुसलमान भारताचे नागरिक असोत, पाकिस्तान, बांगला देश यांसारख्या शेजारच्या राष्ट्रांतील मुसलमान असोत किंवा इतरत्र कुठेही असलेले मुसलमान असोत, भारतीय सरकार खंबीर धोरणाचा अवलंब करीत नाही असा निष्कर्ष अनुभवावरुन कुणी काढला तर ते गैर ठरेल काय ?

स्वातंत्र्यानंतर आपण भारतापासून अलग पडलो आहोत, आपली वास्तपूस्त कुणी करीत नाही, आपल्याला केवळ स्वतःच्या बळावर आपल्या सामूहिक अस्मितेचा नाश करायला उद्युक्त झालेल्या शक्तींशी मुकाबला करावा लागत आहे अशी भावना आसाममध्ये बळावली आहे. भारतातील इतर भाषिकांनी आसामशी सतत आणि वाढत्या प्रमाणावर सांस्कृतिक संपर्क ठेवावा हा ह्या परिस्थितीवरील एक उपाय आहे.

अनुक्रमणिका

अनुक्रमणिका

हे मासिक पां. गो. आपटे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.